This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil
3640
94.9

Digitized by Google

L 3640.94.9

Harvard College Library

FROM

the University
by exchange

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

X 3640.27

Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Spinozas und Nietzsches.

Inaugural-Dissertation
verfasst und der
Philosophischen
Fakultät der Universität Leipzig
zur
Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von

Georg Alex. Dernoscheck
aus Tetschen.

Annaberg.
Druck von C. O. Schreiber.
1905.

Digitized by Google

~~Phil 3640.79~~
Phil 3640.94.9

Harvard College Library
DEC 10 1906
From the University
by exchange

ANGENOMMEN VON DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN SEKTION AUF GRUND DER GUTACHTEN DER HERREN HEINZE UND WUNDT.

LEIPZIG, DEN 3. MAI 1905.

DER PROCANCELLAR.
SEELIGER.

Digitized by Google

HERRN

GEHEIMRAT

PROFESSOR DR. MAX HEINZE,

SEINEM UNVERGESSLICHEN LEHRER,

WIDMET DIESE SCHLICHTEN BLÄTTER

IN HERZLICHER DANKBARKEIT

DER VERFASSER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Litteraturangabe.

Lamprecht. Zur jüngsten deutschen Vergangenheit. 1. Bd. Berl. 1902.

W. Wundt. Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 2 Bde. 3. Aufl. Stuttg. 1903.

H. St. Chamberlain. Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2 Bde. 4. Aufl. Münch. 1903.

Th. Ziegler. Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Berl. 1899.

R. M. Meyer. Die deutsche Litteratur des 19. Jahrhunderts. Berl. 1900.

F. Paulsen. System der Ethik. 4. Aufl. Berl. 1896.

E. von Hartmann. Der Individualismus der Gegenwart. Preuss. Jahrb. 1899.

J. Volkelt. Das Recht des Individualismus. Z. Ph. Kr. Bd. 111.

R. Eucken. Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipz. 1879.

E. Häckel. Ethik und Weltanschauung. Zukunft 1892.

O. Pfleiderer. Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl. Berl. 1893.

Spinoza. opera rec. nov. Vloten et Land. 3 vol. 1896.

J. Freudenthal. Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten. Lpz. 1898.

Th. Camerer. Die Lehre Spinozas. Stuttg. 1877.

J. Stern. Die Philosophie Spinozas. Stuttg. 1894.

M. Grunewald. Spinoza in Deutschland. Berl. 1897.

G. Busolt. Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas. Berl. 1875.

K. Fischer. Spinozas Leben, Werke u. Lehre. 4. Aufl. Hdlbg. 1898.

J. Volkelt. Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas. Lpz. 1872.

Digitized by Google

W. Sigwart. Der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert. Tüb. 1839.

Tönnies. Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Vw. Ph. VII. 1883.

R. Richter. Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas. Lpz. 1898.

A. Tille. Von Darwin bis Nietzsche. Lpz. 1895.

K. Breysig. Nietzsches ethische und soziologische Anschauungen. Jahrb. f. Gesetzg. u. Verw. Berl. 1896.

R. Oehler. Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker. Lpz. 1904.

Lou Andreas-Salome. Fr. Nietzsche in seinen Werken. Wien 1894.

H. Vaihinger. Nietzsche als Philosoph. 2. Aufl. Berl. 1903.

Zeitler. Nietzsches Ästhetik. Lpz. 1900.

A. Drews. Nietzsches Philosophie. Hdlb. 1904.

R. Richter. F. Nietzsche, sein Leben und sein Werk. Lpz. 1903.

A. Riehl. F. Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttg. 1897.

Naumann. Zarathustra-Kommentar. Lpz. 1899—1901.

G. Brandes. Menschen und Werke. Frankf. 1895.

K. Wilhelmi. Carlyle und Nietzsche. 2. Aufl. Göttingen 1900.

P. Deussen. Erinnerungen an F. Nietzsche. Lpz. 1901.

P. Schwartzkopff. Nietzsche und die Entstehung der sittlichen Vorstellungen. A G Ph. XVII. Berl. 1903.

H. Lichtenberger. Die Philosophie Fr. Nietzsches. Dresd.-Lpz. 1899.

E. von Hartmann. Nietzsches neue Moral. Pr. Jahrb. 1891.

Th. Ziegler. Friedrich Nietzsche. Berlin 1899.

Fr. Selle. Die Philosophie der Weltmacht. Lpz. 1902.

Tienes. Nietzsches Stellung zu den Grundfragen der Ethik, genetisch dargestellt. Bern. Stud. 1899.

H. Gallwitz. Fr. Nietzsche als Erzieher zum Christentum. Pr. Jahrb. 1896.

Rittelmeyer. Fr. Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Lpz. 1903.

Kalthoff. Fr. Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. Berl. 1900.

F. Nietzsche. Werke. Gesamtausgabe.

F. Nietzsche. Briefe. Hg. v. Frau Förster-Nietzsche.

Digitized by Google

Abkürzungen:

W = Nietzsches Werke. Gesamtausgabe.
B = Nietzsche-Biographie von Frau Förster-Nietzsche: „Das Leben Friedrich Nietzsches". 3 Bände.
MA = Menschliches Allzumenschliches.
M = Morgenröte.
FW = Die fröhliche Wissenschaft.
Z = Also sprach Zarathustra.
JGB = Jenseits von Gut und Böse.
GM = Zur Genealogie der Moral.
GD = Götzen-Dämmerung.
WM = Wille zur Macht.

Digitized by Google

Digitized by Google

Spinoza und Nietzsche zum Zwecke einer ethischen Parallelbetrachtung zu coordinieren, scheint kein geringes Wagnis, dürfte als „Mangel an Distanzgefühl" beanstandet werden. Sollte nicht ein Essay, der dies unternimmt, sich schuldbewußt jenes platonische Resignationsmotiv zur Stirnschrift wählen: „*οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει*"? Gewiß ist die historische Wertschätzung, welche gegenwärtig diese beiden Denker finden, außerordentlich ungleich: neben Spinoza, dessen führende Stellung in der neuen vorkritischen Philosophie immer entschiedener und weitgehender anerkannt wird, erscheint Nietzsche für viele im unsichern Lichte eines fragwürdigen Denkers im guten und übeln Sinne. Freilich sollte man hier gerechterweise die Jahrhunderte nicht vergessen und bedenken, wie sehr die Verschiedenheit des historischen Wertakzentes durch die Verschiedenheit der historischen Perspektive bedingt ist. Gab es doch Zeiten, in denen jener „Judaeus *ἀποσυνάγωγος* ob opinionum monstra"[1] nicht nur von fanatischen Apostaten nach Weise des A. Burgh,[2] sondern auch von kühler denkenden Geistern als ein „sordidus et lutulentus atheus"[3] verurteilt wurde, dessen Lehre einen ausgesprochenen „atheismus crassissimus" darstelle.

Kann auch der Gegensatz in der gegenwärtigen historischen Wertung der beiden Philosophen für uns nicht maßgebend sein, so scheint doch eine Fülle innerer, inhaltlicher Gegensätze um so entschiedener gegen eine Parallelbetrachtung zu sprechen. Man denke nur an den scharfen philosophischen Gegensatz: Spinoza ist der typische Repräsentant der rationalistischen Philosophie, erfüllt von dem rationalistischen Glauben an die Kraft des menschlichen Geistes, durch reines Denken sich der Wahrheit zu bemächtigen. Er bringt den

[1]) Leipniz. op. ed. Gerhardt. I. p. 39.

[2]) cf. bes. Spin. ep. LXVII.

[3]) Henry More. Demonstrationis duarum propositionum, quae praecipuae apud Spinozium Atheismi sunt columnae, brevis solidaque confutatio. (op. philos. Lond. 1679 vol. I. p. 619).

cf. zum Schicksale des spinozischen Gottesbegriffes bes. J. H. Löwe „Über Spinozas Gottesbegriff und dessen Schicksale." Beilage zu Löwes Werke „Die Philosophie Fichtes." Stuttg. 1862., ferner M. Heinze „Zum Gedächtnis Spinozas" („Im neuen Reich." 1877).

Digitized by Google

Ontologismus der Frühscholastik, von den mittelalterlichen Auswüchsen gereinigt, zu vollendeter, einheitlicher Durchführung, dabei zu einem völligen Bruch mit der Erfahrungserkenntnis, zur Flucht aus der Welt empirischer Wirklichkeit gelangend. In entschiedenem Gegensatze zu dieser den verstandesklaren Cartesianismus mit der mystischen Naturphilosophie und Theosophie der Renaissance und mit den Anklängen an den Platonismus der Frühscholastik verbindenden Lehre steht der metaphysische Irrationalismus Nietzsches. Er vertritt einen alogischen Panthelismus, der weitgehend von der Biologie durchsetzt ist. Nietzsche hat zum ersten Male, wie R. Richter[1]) in seinem Nekrologe bemerkt, in Deutschland mit der Übertragung des Darwinschen Evolutionismus auf den Boden der Geisteswissenschaften Ernst gemacht. Der biologische Grundgedanke seiner Philosophie verbindet sich mit einer stark antiintellektualistischen Tendenz, die, oft bis zu antilogischer Verachtung der Wissenschaft sich steigernd, den Begriff des Scheins als Organ des Lebenswillens erfaßt und sich so in gewisser Hinsicht mit jenem grausigen Wahlspruch der Assassinen befreundet.

Auch in ethischer Hinsicht ist der tiefe Gegensatz unschwer zu erkennen. Hier das Friedensideal der spinozischen Ethik, die Sehnsucht nach den affektlosen Landen ruhigen Erkennens, die Liebe zur tranquilla beatitudo, dort das Kampfideal der modernen Entwicklungsethik. Erscheint Spinoza in seiner Moral als echter Sohn der weltabgekehrten, mystischen Asketik, so findet in Nietzsches Denken der biologische Entwicklungsgedanke der darwinistischen Descendenzlehre seine mächtigste ethische Resonanz. Nicht spinozische Milde, sondern rücksichtslose Härte durchwaltet die Nietzschesche Ethik. „Eures Friedens Sonne dünkt mich zu schwül: lieber noch sitze ich im Schatten eurer Schwerter“ (W XII, 348).

Nicht zu vergessen ist ferner der tiefklüftige religiöse Gegensatz. Ist doch Spinoza der Schöpfer einer tief religiösen Weltanschauung, dessen erstes Werk von Gott handelt, dessen letztes vollendetes Werk schon in der Überschrift des ersten Buches zeigt, daß es Gott zum Gegenstande der Betrachtung hat und das in der Liebe zu Gott seinen weihevollen Ausklang findet. Spinoza bringt die religiösen Gedanken, die das Christentum der Renaissance erfüllten, zum vollkommensten Ausdruck. Unter dem überwältigenden Eindruck dieser religiösen Persönlichkeit, in der die Lebensüberzeugung gereift, ‚summum mentis bonum est dei cognitio et summa mentis virtus deum cognoscere‘ (Eth. IV. pr. 28), ent-

[1]) V. f. w. Phil. XXIV, p. 485 sq.

Digitized by Google

ringt sich selbst der ewig spöttelnden Lippe eines H. Heine das Bekenntnis: „Der Geist der hebräischen Propheten ruhte vielleicht noch auf ihrem späten Enkel. — Keiner hat sich jemals erhabener über die Gottheit ausgesprochen wie Spinoza.“ In grellem Gegensatze hierzu erscheint Nietzsche als ein Denker, „der die Welt bis in die innersten Falten hinein entgötterte,“ als der unversöhnlichste Feind aller Religion, der im Antichrist die schärfste Invektive gegen das Christentum schleuderte, in dessen Schriften das Lukrezische Wort „tantum religio potuit suadere malorum“ in tausend Variationen widerhallt.

Die größte Verschiedenheit besteht offenbar in der geistigen Organisation beider Männer. Spinozas Persönlichkeit ist charakterisiert durch das ruhige Gleichmaß, das „non ridere neque lugere nec detestari, sed intelligere“, das den Grundton seines Wesens abgibt. Sein Leben und seine Schriften offenbaren einen erstaunlichen Mangel individueller Gefühlsregungen. Die Stärke des spinozischen Denkens ruht im streng geschlossenen systematischen Ideengang, weniger im genialen Einfall. Der kühne ‚zu-Ende-Denker‘ der cartesianischen Ideen bietet in seiner unerbittlichen Konsequenz, in der schroffen Einseitigkeit des synthetischen Denkens „das glänzendste Beispiel einer einseitig folgerichtigen Gedankengewalt (auch wohl -gewaltsamkeit)“.[1]) Die deduktiv-demonstrative Methode ist ihm der einzig wahre ordo philosophandi, der freilich nicht wenig dazu beiträgt, den anschaulich-gefühlsmäßigen Charakter der Urvoraussetzungen des Systems zu verbergen, die wahren Motive des Gedankenfortschrittes zu verschleiern, den Zusammenhang zu verdunkeln und vielfach ermüdende Tautologien und Kreisbewegungen herbeizuführen. Verdient auch das rationalistische System Spinozas in seiner strengen mathematischen Architektonik als ein metaphysisches Kunstwerk bezeichnet zu werden, so verrät doch die Darstellung im Einzelnen ein recht unkünstlerisches Gemüt. Jeder poetische oder rhetorische Anflug wird ängstlich vermieden, sind doch für den nüchternen prosaischen Sinn des Spinoza alle dichterischen Produktionen nur nichtssagende Possen, nur „nugae“; steht doch der Landsmann und Zeitgenosse Rembrandts, weit entfernt von einer Ahnung des feu sacré der Kunst und ihrer eminenten Bedeutung für das Geistesleben, nicht ab, alle Künste nach cartesianischer Weise auf mathematisch-mechanische Technik zu reduzieren. Wie wenig Spinoza künstlerische Darstellungskraft besaß, zeigen deutlich die dem kurzen Traktat beigefügten Dialoge, über deren verunglückte Form

[1]) Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. p. 102.

Digitized by Google

alle Beurteiler einig sind. Es war ihm versagt, mit künstlerischen Mitteln seine Intuitionen, jene „erschauten" Begriffe, in ihren eigenen Gefühlstönen wirksam zu machen. Ein Selbstbekenntnis hierzu gibt uns der „Klassiker des Rationalismus" gegen den Schluß seiner Ethik, wo ihm seine strenge Beweismethode nur als eine Art Notbehelf erscheint, die unmittelbaren Intuitionen in ihrem anschaulich gefühlsmäßigen Charakter wissenschaftlich darzustellen.[1]) Die bedenkliche Neigung zu mathematischer Schematik bannt die tiefe Bewegung freimütigen ethischen Denkens in den starrenden Panzer festgeketteter Schlußreihen. Unter der oft unerträglich abstrakten, gezwungenen, gekünstelten und durch logische Starrheit ganz petrifizierten Form hält es oft schwer, die Tiefe des originalen Geistes und das Schwingen des wunderbaren Gemütes zu erkennen.

Nietzsches Persönlichkeit ist toto coelo von der spinozischen verschieden. Ein Denker voll Glut und Leidenschaft, voll Heftigkeit des Erlebens, jede Empfindung und jeden Gedanken wie ein Ereignis auszukosten, greift er selten zu rein verstandesmäßiger abstrakter Analyse, löst meist die Probleme mit genialer Intuition von seiner persönlichen Stellung zur Sache aus, fast könnte man sagen, nach Geschmacksurteilen.[2]) „Mihi ipsi scripsi", ruft er nicht ohne Grund wiederholt in seinen Briefen nach Vollendung eines neuen Werkes aus. „Ich bin darin mit allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissimum" (W III, 3).[3]) In Nietzsche begegnet uns ein eminent lebendiger, mit einem erstaunlichen rücksichtslosen Wirklichkeitssinne begabter Geist. Ununter-

[1]) Eth. V. pr. 36. sch. — illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cuiuscunque singularis, quam a deo pendere dicimus, concluditur'.

[2]) Ein typisches Beispiel für diese rein persönliche Art der nietzscheschen Betrachtungs- und Darstellungsweise ist besonders die Schrift „Schopenhauer als Erzieher". Selten dürfte eine Lobschrift auf einen Philosophen geschrieben worden sein, in der von dessen eigentlicher Philosophie so wenig die Rede ist. Von den schopenhauerschen Lehren wird überhaupt nicht gesprochen. Nietzsche betrachtet ausschließlich Schopenhauers Persönlichkeit, sein Ethos, die Bedingungen und die Gefahren seiner Entwicklung, seine unmittelbaren persönlichen Wirkungen und knüpft daran Betrachtungen über die Möglichkeit einer künftigen Kultur, die Erzeugung künftiger Philosophen. Die ganze Schrift ist im Grunde nur ein Selbstbekenntnis Nietzsches über seine Erfahrungen, die er an Schopenhauer gemacht hatte und über die Ideale, die ihm selbst aus diesen Erfahrungen erwachsen sind, also etwas im innersten Kerne rein Persönliches.

[3]) In Verallgemeinerung seiner persönlichen Erfahrung vertritt er die Anschauung, daß selbst die scheinbar objektivste Weltanschauung nur das Selbstbekenntnis ihres Urhebers, eine Art ungewollter ‚mémoires' darstelle. cf. W I, 398. 403. 553. III, 22. 86. 286. V, 5. VII, 14. X, 1. 2. 138. 248. 286. XI, 38. 91. XII, 85.

Digitized by Google

brochen leuchten ihm neue Gesichtspunkte auf, hinter jedem Gedanken tauchen sofort neue, tiefere empor, sodaß der erste nur als Vordergrund erscheint, und die Überfülle der sich darbietenden Beziehungen läßt ihn die Relativität und den subjektiven Charakter jeder Wahrheit ununterbrochen empfinden. Die Sicherheit des persönlichen Urteils einerseits, kritischer Tiefblick andererseits entwickeln in ihm eine wunderbare Mischung von Skeptizismus und Bejahung und treiben ihn, immer sich selbst verzehrend, in ewiger Selbstüberwindung weiter zu ringen. Diesem impulsiven Zuge ist nichts fremder als die Liebe zum System. Der „systematisch Systemlose“ [1]) mißtraut allen Systematikern und findet im Willen zum System nur einen Mangel an Rechtschaffenheit (W VIII, 63). Ist Nietzsches Philosophie auch nicht ein Meer chaotischer Stimmungsergüsse, so ist sie doch in erster Linie ein Niederschlag gefühlsmäßiger Erlebnisse und will infolgedessen auch mehr als innerstes Erlebnis verstanden werden. Es ist der Stimmungsgehalt der Kultur aus dem letzten Drittel des Jahrhunderts mit seinen polaren Schwankungen zwischen Idealismus und Realismus, Mystizismus und Positivismus, Raffinements- und Naivitätsbedürfnis, Krafterschöpfung und Kraftsteigerung, Dekadenz und Ascendenz, der sich bis in die zartesten Schwingungen und Schwebungen in Nietzsches Schriften wiederspiegelt. Zur Wiedergabe seiner Gedanken steht ihm eine seltene dichterische Phantasie und eine einzige künstlerische Darstellungsgabe zu Gebote, die ihn zum Sprachentdecker und Sprachschöpfer werden läßt, der das lösende Wort auch für das Untergründige und Unaussprechbare zu finden weiß. Er ist ein Feind der abstrakten Allgemeinheit, [2]) er liebt die Darstellung in individualisiertester Nüancierung, das „Schreiben mit Blut“, wo der Gedanke nicht als solcher, sondern mit dem ganzen Stimmungsreichtum seiner seelischen Resonanz ausgesprochen wird, mit all den feinen und geheimen Gefühlsbeziehungen, die ein Wort, ein Gedanke weckt. Näher darzulegen, wie die Nietzschesche Darstellung in ihrer Kunst der Abrundung, des Leitmotivs, der Anordnung, der Überschrift, mit ihrer reichen, lebhaften, individuellen Interpunktion, mit der meisterhaften Technik der Akzentverteilung im Satze eine wertvolle Entwicklungsstufe unserer deutschen Sprache, ein bedeutsames Kapitel deutscher Stilgeschichte darstellt, liegt außerhalb des Rahmens einer philosophischen Abhandlung. Die aphoristische Form Nietzsches freilich mit ihrem

[1]) F. Selle a. a. O. p. 42.

[2]) cf. W XI, 382: „Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was rein geistige Probleme sind.“

Digitized by Google

platonischen Schillern und Schweben[1]) des Ausdruckes, mit ihrem flüchtigen Andeuten weittragender Gedankenreihen, mit ihrer oft einseitigen Pointierung stellt einer wissenschaftlichen Betrachtung nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegen.[2]) Die glänzende Diktion erschwert die ruhige, sachliche Erwägung und weckt die Erkenntnis, hier mit wissenschaftlicher Analyse und andersartiger Formulierung das Wertvollste, das unnachahmliche Leben, daß mehr empfunden werden muß als logisch zerlegt werden kann, zu zerstören.

Gegenüber dieser Fülle schwerwiegender polarer Gegensätze, die Spinoza und Nietzsche trennt und eine ethische Parallelbetrachtung beider als wenig zweckdienlich erscheinen läßt, verdient als unterstützendes Moment zunächst die eine Tatsache betont zu werden, daß beide vorwiegend ethische Denker sind. Für beide ist, in stoischem Bilde geredet, die Ethik das „*νόστιμον τῶν καρπῶν ἢ ἡ λέκιθος τοῦ ὠοῦ.*“[3]) Spinoza versichert selbst im Eingang des tract. de intell. emendat., daß ihm Metaphysik und Erkenntnislehre nur Hilfsmittel und Vorbereitungen für die Gewinnung einer ethischen Weltanschauung seien. „unde quisque jam poterit videre me omnes scientias ad unum finem et scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur“ (op. I. p. 6) — diese Worte charakterisieren die ethische Optik Spinozas zur Genüge. „Nächst der platonischen Philosophie“, bemerkt Wundt,[4]) „gibt es vielleicht keine zweite, die in so hohem Grade die Spuren des Ursprungs aus ethischen Bedürfnissen an sich trägt wie die Spinozas.“ In GM (W VII, 289) sagt Nietzsche mit Bezug auf die moralischen Ideen, daß er beinahe das Recht habe, sie als sein ‚A priori‘ zu nennen. Denn im Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Metaphysik ist ihm das Problem der Moral das ursprünglichere, „jene sind ihm mit und aus seiner Ethik, nicht ist diese aus jener erwachsen.“[5]) Hier auf moralphilosophischem Gebiete

[1]) cf. den Vorwurf des Diogenes Laertius gegen Platon: ‚*ὀνόμασι δέ κέχρηται ποικίλοις Πλάτων*‘. (Diog. Laert. III, 38.)

[2]) Freilich muß angesichts der änigmatischen gleißenden Ausdrucksweise Nietzsches auch die spinozische Prosa als eine nur scheinbar eindeutige bezeichnet werden. Man denke nur, wie weitgehend Spinoza für sich das Recht in Anspruch nimmt, gegebenen Worten andere aus der Erkenntnis ihrer Begriffe geflossene Bedeutungen unterzulegen, man denke an seine gewagten, einer Vergewaltigung der Worte sich bedenklich nähernden und oft geradezu zu Paralogismen führenden Umdeutungen des Wortsinnes, erinnere sich seiner gefährlichen, vielfach seinen pantheistischen Verschmelzungstendenzen entstammenden zwei- und vieldeutigen Gleichungen, die wörtlich und als kongruierende Begriffe genommen, eine wissenschaftliche Erfassung des spinozischen Systems fast unmöglich machen.

[3]) cf. Sext. Math. VII, 17—19.

[4]) Eth. I, 389.

[5]) R. R. Nietzsche p. 228.

Digitized by Google

kommt die breiteste Wucht und die feinste Schärfe des nietzscheschen Denkens zum Ausdruck, hängt er doch mit ganzem Herzen an den sittlichen Werten, deren kritische Zerstörung er vollzieht.

Die äußere Annäherung vertieft sich zur inneren Verwandtschaft, da das ethische Denken Spinozas und Nietzsches den gleichen ethischen Fundamentalgedanken umspielt: der sittliche Prozeß wird nicht als Betätigung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft zu deren sittlicher Organisation, sondern als ein rein persönlicher gefaßt, abgesondert von der wirklichen sittlichen Bewegung in der Gemeinschaft und in der Welt. Spinoza und Nietzsche legen den Hochton der ethischen Wertungsweise auf das individuelle Moment, indem sie das ethische Handeln nach der formellen Seite als individuelle Selbstzwecklichkeit, inhaltlich als egoistische Selbstvervollkommnung zu fassen und darzustellen versuchen. Vor beiden Denkern steht also das gleiche facettenreiche Problem des egoistischen Perfektionismus, dessen Lösungsversuche durch zwei so verschieden geistig organisierte, so verschiedene Kulturperioden repräsentierende Persönlichkeiten einer vergleichenden Behandlung nicht unwert sein dürften. Für die nachstehende Untersuchung wurden sämtliche spinozische Schriften, von dem nietzscheschen Schriftwerk aber nur die Arbeiten aus der letzten Periode der vollen Selbständigkeit herangezogen, unter denen JGB als das relativ am meisten geschlossene Werk besondere Berücksichtigung verlangte. Der erste Abschnitt soll im besonderen die persönliche Stellung Nietzsches zu Spinoza darlegen, einesteils weil über diesen Punkt zur Zeit wenig mehr als notizenhafte unvollständige Anmerkungen veröffentlicht wurden, anderenteils um für die weitere Darstellung nicht unwichtige Beleuchtungen und Richtlinien zu gewinnen.

Nietzsches persönliche Stellung zu Spinoza.

Spinoza ist für Nietzsche eine Autorität, die er gar oft citiert, auf deren Worte er gern zustimmend oder polemisch anspielt.[1]) Liebt doch Nietzsche eine derartige demonstratio ad homines. „Ich werde mich nicht scheuen, Namen zu nennen: man macht seinen Standpunkt schneller klar, wenn man ad homines demonstriert“ (W IX, 72). Zur Annahme eines intensiven Spinozastudiums von seiten Nietzsches fehlen uns freilich die Angaben. Im Briefwechsel Nietzsches, dem sonst

[1]) Zur Beurteilung Spinozas durch Nietzsche cf. W II, 164. 354. III, 183. IV, 320. 328. 360. V, 75. 132. 203. 252. 329. VII, 14. 24. 43. 128. 293. 377. 355. 412. VIII, 134. 163. 336. 235. X, 201. XII, 16. 208. 217. XIII, 8. 9. 10. 20. 40. 120. 179. 56. XV, 22. 29. 41. 152. 292. 306. 324. 406.

Digitized by Google

so lebendigen Spiegel seines reichen Interesses, findet sich der Name Spinozas nicht; auch in der Biographie von Frau Förster-Nietzsche suchen wir vergebens einen diesbezüglichen Anhalt. Doch dürfen wir aus der Menge und dem speziellen Charakter der Spinozaurteile Nietzsches wohl auf eingehendere Beschäftigung mit diesem Klassiker des Rationalismus schließen; auch geht aus GM (W VII, 377), bei Besprechung der Stellung Spinozas zum Schuldproblem hervor, daß Nietzsche das Werk von K. Fischer über Spinoza näher gekannt hat.

Welches Urteil hat nun Nietzsche über Spinoza? Ludw. Stein (D. Rundsch. 1893) ist der Ansicht, daß Nietzsche den Spinoza schlechthin verworfen habe, daß ihm in der spinozischen Lehre keinerlei sympathische Züge begegnet seien. Er stützt seine Bemerkung auf Stellen, in denen Nietzsche den Spinoza der „geistigen Giftmischerei" bezichtigt; er findet weiter, daß Nietzsche den Spinoza samt Descartes und Aristoteles in die „geistige Rumpelkammer" verwiesen habe, weil sie in seinen Augen nur „Hocuspocus" treiben, daß er insonderheit Spinoza, den verhaßten Metaphysiker, schlechthin entthront habe, um „philosophische Modepuppen" wie Galiani, H. Beyle und Dostojewsky zu feiern. Können auch die von L. Stein angeführten Stellen nicht strittig gemacht werden, so ist doch die Art dieser einseitigen Auslese entschieden zu beanstanden. Gewiß muß eingeräumt werden, daß Nietzsche die geschichtliche Stellung und Bedeutung seiner Lehre oft arg verkannt hat, daß er fast alle Verwandtschaftsgrade, die zwischen ihm und anderen Denkern bestehen, abgeleugnet haben würde. Doch diese Tatsache findet ihre psychologische Erklärung darin, daß er im Bewußtsein seiner unleugbaren Originalität die Verwechslung von Verwandtschaft und Beeinflussung befürchtete und deshalb meist nur die trennenden Züge hervorkehrte. Nichtsdestoweniger gibt es doch genug Stellen, in denen Nietzsche in ergreifender Weise seiner Sympathie für die spinozische Lehre Ausdruck verleiht. Das Urteil über Spinoza ist indessen nicht immer ein gleichbleibendes, ein Schwanken und Wechseln ist unschwer darin zu erkennen. Doch die Ursache hierzu ist wohl zum wenigsten in krankhafter Launenhaftigkeit, in individueller Willkür und in zufälligen Stimmungsimpulsen gelegen; der Wandel in der Beurteilung spiegelt vielmehr oft den Wandel in der eigenen Werttheorie Nietzsches. Das Urteil über Spinoza ist anders gefärbt, je nachdem er die Lebens- und Kulturerscheinungen nach der formalen Dimension (1. Periode), nach dem Erkenntnisgehalte (2. Periode) oder nach der Lebenssteigerung (3. Periode) bewertet. Die Verteilung und der Charakter der diesbezüglichen Spinozaurteile zeigt eine zunehmende Steigerung

Digitized by Google

des Interesses für Spinoza. In der ersten Periode, der Schopenhauerperiode, wird Spinoza nur einmal erwähnt und unter einem wesentlich formalen Gesichtswinkel beurteilt. Nietzsche beanstandet hier die spinozische Darstellungsweise, er findet die mathematische Formel in der philosophischen Darstellung nur als „ästhetisches Ausdrucksmittel" berechtigt (W X, 201). Reichlicher fließen die Urteile über Spinoza in der zweiten, der intellektualistischen Periode, die zahlreichsten und relativ eingehendsten Bemerkungen finden wir bei Nietzsche in der letzten Phase, auf der Stufe des evolutionistischen Voluntarismus. Zur Kenntnis der persönlichen Stellungnahme Nietzsches zu Spinoza sind also nur die Urteile der zweiten und dritten Phase von wesentlicher Bedeutung.

Der Intellektualismus, dem Nietzsche in seiner zweiten Periode, in MA, M und FW huldigt, läßt von vornherein für diese Phase die relativ stärkste Spinozasympathie erwarten. Gleich im ersten grundlegenden Werke dieser Zeit, in MA, sind sämtliche Spinoza betreffenden Bemerkungen Worte der Anerkennung (W II, 164. 384. III, 183). In der Hadesfahrt (W III, 183) erwählt er den Spinoza mit zu seinem Vorbilde. „Vier Paare waren es, welche sich mir dem Opfernden nicht versagten: Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Plato und Rousseau, Pascal und Schopenhauer. Mit diesen muß ich mich auseinandersetzen, wenn ich lange allein gewandert bin, von ihnen will ich mir Recht und Unrecht geben lassen, ihnen will ich zuhören, wenn sie sich dabei selber untereinander Recht und Unrecht geben. Was ich auch nur sage, beschließe, für mich und andere ausdenke: auf jene Acht hefte ich die Augen und sehe die ihrigen auf mich geheftet." Er erblickt in Spinoza den „wissenden Genius" (II, 164) und stellt ihn bei Besprechung des jüdischen Volkes als den „rechtschaffensten Weisen" hin (II, 354).[1]) W XII, 217 bekennt er von Spinoza (unter gleichzeitiger Erwähnung von Plato und Goethe): „ich weiß, daß ihr Blut in dem meinen rollt — ich bin stolz, wenn ich von ihnen die Wahrheit sage — die Familie ist gut genug, daß sie nicht nötig hat, zu dichten oder zu verhehlen." Nietzsche erblickt jetzt in Spinoza eine wahlverwandte Natur, er findet, daß in dem, was die Seele Spinozas bewegte, auch er schon lebe, daß vieles hier embryonisch vorgebildet sei (W XII, 217). Derselben uneingeschränkten Anerkennung begegnen wir auch in M. Er ehrt hier in Spinoza einen Genius *κατ' ἐξοχήν*, zählt ihn zu den Begnadeten, welchen „das reine, rein machende Auge" zukomme, „das nicht aus ihrem Temperament und Charakter gewachsen scheint, sondern frei von

[1]) Im ersten Druck von MA aus dem Jahre 1878 „der reinste Weise".

Digitized by Google

ihnen und meist in einem milden Widerspruch gegen sie auf die Welt wie auf einen Gott blickt und diesen Gott liebt.“ Nietzsche bricht hier seine emphatische Betrachtung mit dem schönen Worte ab: — „wer rechtes Glück hat, findet zur rechten Zeit auch einen Lehrer des reinen Sehens“ (W IV, 328). Mit stillschweigender Anerkennung einer wahlverwandten Natur redet Nietzsche von dem höchsten Glück im Erkennen, in der Tätigkeit eines wohl geübten findenden und erfindenden Verstandes, wie es Plato und Aristoteles, Descartes und Spinoza gefunden hätten. „Wie müssen sie alle die Erkenntnis genossen haben.“ In der ‚fröhlichen Wissenschaft‘, dem letzten Werke der intellektualistischen Zeit, das auch sonst schon viele Hindeutungen auf den Inhalt der letzten Phase enthält, ändert sich auch allmählich die Stellung zu Spinoza. Mehr und mehr betont jetzt Nietzsche seine gegensätzliche Position. W V, 75 äußert er sein Befremden über die spinozische Annahme eines göttlichen Erkennens; er verwirft den Glauben Spinozas, im wissenschaftlichen Erkennen „etwas Selbstloses, Harmloses, Sich-selber-Genügendes, wahrhaft Unschuldiges zu haben und zu lieben, an dem die bösen Triebe des Menschen überhaupt nicht beteiligt seien,“ er beanstandet W V, 252 die Erkenntnisformel Spinozas ‚non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere‘, er setzt dafür in voller Opposition den starken, unlösbaren Einfluß des Trieblebens auf das Erkennen und schließt seine Auseinandersetzung mit den Worten: „Ja, vielleicht gibt es in unserm kämpfenden Innern manches verborgene Heroentum, aber gewiß nichts Göttliches, Ewig-in-sich-Ruhendes, wie Spinoza meinte“. Besonders äußert er seinen Unwillen über die intellektualistische Entsinnlichung des Menschen bei Spinoza. „Fühlt ihr nicht an solchen Gestalten, wie noch der Spinozas, etwas tief Änigmatisches und Unheimliches?“ fragt er W V, 329. „Seht ihr das Schauspiel nicht, das sich hier abspielt, das beständige Blässerwerden —, die immer idealistischer ausgelegte Entsinnlichung? Ahnt ihr nicht im Hintergrund irgend eine lange verborgene Blutaussaugerin, welche mit den Sinnen ihren Anfang macht und zuletzt Knochen und Geklapper übrig behält, übrig läßt? — ich meine Kategorien, Formeln, Worte (denn, man verzeihe mir, das was von Spinoza übrig blieb, amor intellectualis dei, ist ein Geklapper, nichts mehr! was ist amor, was deus, wenn ihnen jeder Tropfen Blut fehlt? . . .).“ Erblickt und begrüßt Nietzsche in MA und M in Spinoza einen wahlverwandten Denker, so macht sich am Ende dieser zweiten Periode, im Übergangswerke FW, allmählich ein ausgesprochener Gegensatz bemerkbar gegen die intellektualistischen Tendenzen Spinozas.

Digitized by Google

Dieser Gegensatz findet verstärkten Ausdruck in der letzten, evolutionistisch voluntaristisch gestimmten Periode. In den Werken dieser Zeit wird Spinoza am häufigsten besprochen, die Urteile sind jetzt am speziellsten gefaßt und vorwiegend oppositionell gefärbt. Er findet jetzt Berührungspunkte zwischen seiner Weltanschauung und der Lehre Spinozas in Überwindung der Moral (W XIII, 40), in der Selbstüberwindung (W XII, 208), in der Bekämpfung des Mitleides (W VII, 293). Besonders sympathisiert er mit Spinozas Stellung zum Problem der Verantwortung und des bösen Gewissens. „Auch ihm mußte sich die inhaltsschwere Frage aufdrängen: Gibt es jenseits von Gut und Böse ein Gewissen, ein Gefühl von Schuld? Dies kam einmal auf eine verfängliche Weise Spinoza zum Bewußtsein (zum Verdruß seiner Ausleger, welche sich ordentlich darum bemühen, ihn an dieser Stelle mißzuverstehen, zum Beispiel Kuno Fischer), als er eines Nachmittags, wer weiß an was für einer Erinnerung sich reibend, der Frage nachhing, was eigentlich für ihn selbst von dem berühmten morsus conscientiae übrig geblieben sei — er, der Gut und Böse unter die menschlichen Einbildungen verwiesen und mit Ingrimm die Ehre seines „freien" Gottes gegen jene Lästerer verteidigt hatte, deren Behauptung dahin ging, Gott wirke alles sub ratione boni („das aber hieße Gott dem Schicksal unterwerfen und wäre fürwahr die größte aller Ungereimtheiten —"). Die Welt war für Spinoza wieder in jene Unschuld zurückgetreten, in der sie vor der Erfindung des schlechten Gewissens dalag: was war damit aus dem morsus conscientiae geworden? Der Gegensatz des gaudium, sagte er endlich, — eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist. Eth. III. propos. XVIII. schol. I. II." (W VII, 377). Wird auch gelegentlich (W XIII, 10) Spinoza noch als „tiefer, umfänglicher, höhlenverborgener als Cartesius" bezeichnet und zu den „Einsiedlern des Geistes und Gewissens" gezählt, gegen die Hume und Locke nur Menschen der Oberfläche sind, so überwiegt doch zumeist das Gegensätzliche. Nietzsche billigt die Weltbejahung Spinozas, aber er findet sie einseitig von einem logischen Grundinstinkte diktiert (W XV, 22). „— sein Fall ist nur ein Einzelfall. Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich in jedem Geschehen ausdrückt, müßte, wenn er von einem Individuum als sein Charakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphierend jeden Augenblick des Daseins gut zu heißen. Es käme eben darauf an, daß man diesen Grundcharakterzug bei sich als gut, wertvoll, mit Lust empfindet" (W XV, 22). Er verwirft den amor intellectualis dei als „Begriffs-Spinneweberei

Digitized by Google

eines Einsiedlers“ (W VIII, 134); er beanstandet bei Besprechung seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft den metaphysischen Unendlichkeitsbegriff des Spinoza (W XV, 406), welcher der Welt die Wunderfähigkeit zu unendlicher Neugestaltung ihrer Formen und Lagen zuschreibe, er findet hier die anfechtbare Wunschweise, daß irgendworin die Welt dem alten, geliebten, unendlichen, unbegrenzt-schöpferischen Gotte gleich sei — daß irgendworin doch „der alte Gott noch lebe“ —, jene Sehnsucht Spinozas, die sich in dem Worte „deus sive natura“ (er empfand sogar „natura sive deus“ —) ausdrückt. Nietzsche äußert sein Bedenken gegen den Gebrauch der mathematischen Form in der philosophischen Darstellung, betrachtet sie als „eine nur Schüchternheit und Angreifbarkeit verratende Maskerade eines einsiedlerischen Kranken“ (W VII, 14), er bestreitet den Wert des Ewig-Gleichbleibenden (W XV, 306) und spricht sein Befremden über die quietistische Verschmelzung mit der Gottheit aus (W XIII, 179), diesen Akt als eine „Gier nach höchster Ungestörtheit und Stille und Geistigkeit“ deutend. Besonders unsympathisch berührt ihn die spinozische Verachtung gegen alles Wechselnde (W XV, 292); er beleuchtet diesen Punkt besonders wirkungsvoll in GD (W VIII, 76): „Sie fragen mich, was alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist? . . . Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägyptizismus. Sie glauben einer Sache eine Ehre anzutun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, sub specie aeterni, — wenn sie aus ihr eine Mumie machen . . . . Der Tod, der Wandel, das Alter, ebensogut als Zeugung und Wachstum sind für sie Einwände, — Widerlegungen sogar.“ Er verwirft die fundamentale Stellung des Selbsterhaltungstriebes im spinozischen System, erklärt ihn in JGB (VII, 24) für „ein überflüssiges teleologisches Prinzip, das man der Inkonsequenz Spinozas verdanke“. In WM polemisiert er gegen den spinozischen Selbsterhaltungstrieb mit Hervorhebung des Entwicklungsgedankens. „Der Satz des Spinoza von der Selbsterhaltung mußte eigentlich der Veränderung einen Halt setzen; aber der Satz ist falsch, das Gegenteil ist wahr. Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu zeigen, daß es alles tut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden“ (W XV, 324). Auch der spinozischen einseitig intellektualistischen Affektbehandlung kann Nietzsche nicht beipflichten. Er spottet in JGB (W VII, 128) über „jenes Nicht-mehr-Lachen und Nicht-mehr-Weinen des Spinoza, über seine so naiv befürwortete Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben.“ Die Vergeistigung und Überwindung der Affekte dünkt ihm Verachtung der lebensvollen Wirklichkeit,

Digitized by Google

Rache am Leben, Welthaß zu sein. Darum schreckt seine leidenschaftlich impulsive Natur nicht zurück, hier die stärkste Erbitterung zum Ausdruck zu bringen. „Diese Ausgestoßenen der Gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, — auch die Zwangseinsiedler, die Spinozas, oder Giordano Brunos — werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigen Maskerade, und vielleicht ohne daß sie es selbst wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern (man grabe doch einmal den Grund der Ethik und Theologie Spinozas auf!) —" (W VII, 43). In den Nachlaßbänden jener Zeit (W XIII, 20) findet sich die knappe, bittere Bemerkung: „Spinoza und der rachsüchtige Affekt, die Heuchelei der Überwindung der Affekte." Der mit der Betrachtung sub specie aeternitatis untrennbar verbundene Affekt der Gottesliebe, der den persönlichen Urwert, die vollwüchsige Individualität aufhebt, die spinozische Gottheit, die als Erzeuger und Träger des sittlichen Prozesses im höchsten Egoismus die individuelle Welt aufzehrt, die sie nur zu ihrer Selbsternährung aus sich entlassen zu haben scheint, ist ihm eine Geburt, ein Repräsentant des jüdischen Welthasses. In tiefsinnigem Epigramme gibt er dieser Überzeugung erschütternden Ausdruck:

‚Dem ‚Eins in Allem' liebend zugewandt,
Amore dei, selig aus Verstand —
Die Schuhe aus! welch dreimal heilig Land! —
Doch unter dieser Liebe fraß
Ein heimlich glimmender Rachebrand,
Am Judengott fraß Judenhaß! —
Einsiedler! hab' ich dich erkannt?'

(W VIII, 336; zuerst gedruckt in der „Zukunft" vom 31. März 1894.)

So ist das Urteil Nietzsches über Spinoza ein vielfach wechselndes. Die ungleich günstigste Beurteilung findet Spinoza in der zweiten, der intellektualistischen Periode, die häufigste und eingehendste Besprechung in der letzten Entwicklungsphase Nietzsches. Überblicken wir noch einmal rekapitulierend die Berührungs- und Divergenzpunkte zwischen Spinoza und Nietzsche innerhalb der letzten Zeit, die das definitive Stadium der nietzscheschen Philosophie bedeutet und deshalb für die weitere Untersuchung besonders maßgebend ist. Nietzsche findet Berührungspunkte in dem Gedanken der Selbstüberwindung, in der Behandlung des Problems der Verantwortung und des Gewissens, in der Stellung zum Mitleid, im Immoralismus Spinozas; er bekämpft den Wert des ewig gleichbleibenden Seins, die als Rachsucht und Ressentiment gedeutete intellektualistische Wertungsweise, die kardinale Bedeutung des Selbsterhaltungstriebes, die spinozische Paralysierung des Ent-

Digitized by Google

wicklungsgedankens, die mathematische Form als philosophisches Darstellungsmittel und den metaphysischen Unendlichkeitsbegriff. Viele Spinozaurteile sind einseitig, schief, ja ungerecht.[1]) Wer dürfte das in Abrede stellen? Würde dies Nietzsche nicht selbst bereitwillig zugestehen, da er doch gelegentlich bemerkt: „Fast bei allen Philosophen ist die Benutzung des Vorgängers und die Bekämpfung desselben nicht streng und ungerecht" (W XI, 14). Doch der treffenden Bemerkungen sind nicht wenige; freilich hängen sie wie leuchtende Tautropfen inmitten von verworrenem Gezweig. Läßt sich auch nicht erweisen, ob diese Urteile stets aus einem eingehenderen Spinozastudium erwachsen sind, so dünken sie uns doch insofern nicht unwert, als sie zeigen, welche verwandte und trennende Momente Nietzsche zwischen dem spinozischen Systeme und seiner Lehre gefunden und wie seine Bemerkungen in ihrer Färbung und Schattierung den jeweiligen Charakter der nietzscheschen Lebensdeutung wiederspiegeln.

Die immoralistische, lebenbejahende Grundlage.

Mit heiligem, entschlossenem Ja soll der Weise Spinozas und Nietzsches dem Leben des Weltalls, der alles umfassenden Natur und dem sich hier vollziehenden Naturgeschehen begegnen. Es ist sein Recht und seine Pflicht. Woher dies Recht? Woher diese Pflicht? Diese Fragen senken ihre Wurzeln tief in die metaphysische Welt beider Moralphilosophen.

Spinoza erfaßt die Einheit alles Seins und Lebens in geschlossenem monistischem Weltbilde. Doch seine Substanz ist nicht ruhende, tote, unbewegte Alleinheit, sondern lebendig wirkende, der Unendlichkeit der Erscheinungen immanente Kraft. Die spinozische Welt ist von einem unverkennbaren energetischen Zuge beherrscht: Die ewig wirkende Substanz wirkt sich und die Welt, die Attribute wirken die unendlichen Modifikationen, jeder Modus bewirkt einen andern Modus; es ist auch nicht das kleinste Element in diesem Weltbilde, das nicht irgendwie wirkend wäre. Dieser ewig tätigen Kraft, die Spinoza zuweilen als ‚Gott' bezeichnet, eignet weder Verstand, noch Wille (Eth. I. pr. 17. sch.; pr. 31. dem., pr. 32. dem.) Niemals ist es Spinoza in den Sinn gekommen, seinen Aktualitätsbegriff nach Analogie des Willens zu denken; Verstand und Wille sind anthropomorphe, darum

[1]) Von einer Kritik der verfehlten Anschauungen, z. B. der einseitigen Auffassung des spinozischen Selbsterhaltungstriebes, wurde vorläufig abgesehen, weil sich dieselbe im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung von selbst ergeben muß.

Digitized by Google

inadäquate, unstatthafte Substanzbezeichnungen. Doch nichts liegt Spinoza ferner, als den Kern des Naturgeschehens als eine irrationale Macht zu deuten und eine Deduktion der Welt aus einem alogischen Prinzipe zu befürworten. Die spinozische Substanz ist nicht blinde Kraft, gehört doch zu ihren Attributen ‚extensio' und ‚cogitatio' (die wir am besten als ‚Ausdehnung' und ‚geistiges Sein' übersetzen). Die Substanz, die causa sui erweitert sich zur causa efficiens omnium rerum, zur causa prima aller Wirklichkeit. Wie sie selbst notwendig ist — ihr Begriff schließt ihr Dasein ein — so folgen die Dinge mit Notwendigkeit aus ihr, sie ist die Notwendigkeit der Dinge selbst. Überall waltet die Idee der immanenten Weltnotwendigkeit, das allgültige Gesetz der Causalität. Freiheit gibt es in der spinozischen Welt, auch was den substanziellen Grund anlangt, nur im Gegensatze zum coactum, nicht aber zum necessarium. Im Universum als dem großen Gefüge der Notwendigkeit und Ursächlichkeit ist kein Ausnahmeplatz für Freiheit und Zweck. Die substanzielle Energie Spinozas ist keine zwecktätige Energie.[1]) Auch das Motiv des Guten ist streng von dem Wirken der Gottsubstanz auszuscheiden. Ein ‚sub ratione boni agere' von Seiten Gottes rechnet Spinoza zu den größten Widersinnigkeiten, nicht der Zeit der Widerlegung wert. ‚Fateor hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt Deum omnia sub ratione boni agere' (Eth. I. pr. 33. sch. II). Mit einem entrüsteten ‚quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam' bricht die Betrachtung dieses Scholions ab. Alles Bestehende ist in seiner bestimmten Art notwendig — dies ist der eherne Grundklang dieser ehernen Welt. ‚Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt' (Eth. I. pr. 33). Diese in den ewigen Bahnen unveränderlicher Causalität sich bewegende Äußerung Gottes ist die Natur, und ein Teil in ihr ist der Mensch. Sein Körper

[1]) Spinoza, in seinem Bestreben, das Weltganze unter einem einzigen Daseins- und Wirkungsgesetze zu begreifen, verwirft die absolute Teleologie als totale Verkehrung der Welt. cf. Eth. I. app. „Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum." — Daß Spinoza den heutzutage z. B. von Häckel vertretenen und durch E. von Baer mit Recht zurückgewiesenen Irrtum, als widerspreche die Zweckmäßigkeit der Causalität, selber nicht begangen habe, kann deswegen nicht behauptet werden, weil er die causa efficiens mit dem logischen Grunde immer verwechselt. cf. Eth. I. app. Es ist aber hauptsächlich die geometrische, nicht die kausale Auffassung an und für sich, welche ihn die Zwecke negieren heißt. Die Mathematik weiß allerdings nichts von Zwecken, somit ist deren Leugnung bei Spinoza notwendig und nicht eine unlogische Teleophobie.

Digitized by Google

wie sein Geist, sein Denken, Fühlen, Wollen und Handeln sind Ergebnisse, in all ihren Eigenschaften determiniert durch die vorausliegenden Glieder gewaltiger Entwicklungsreihen.[1]) Hat aber alles Seiende diesen Charakter der kausalen Gebundenheit, dann ist ein Zweckwirken, das aus ihr sich loslöste, frei über einer Reihe von Seinserscheinungen schaltend, sie zu einem vorgesetzten Ziel hinzuentwickeln vermöchte oder ein Zweckhandeln, das die Fesseln der Notwendigkeit von sich geworfen hätte, unmöglich. Diese monistisch-deterministische Weltauffassung bestimmt und erklärt die Stellung Spinozas zur Frage nach dem Wert und der Berechtigung moralischer Normen.

Spinoza, von der Unmöglichkeit eines Sittengesetzes als objektive Realität überzeugt, vertritt die völlige Elimination absoluter moralischer Werte (Eth. I. app. IV. praef., pr. 37. sch. II, pr. 59. dem. II, pr. 62. sch., pr. 68. V. praef. epist. 19 (olim 32), ep. 23 (olim 36). Gut und böse, vollkommen und unvollkommen — diese ethischen Werturteile sind für eine objektive Weltbetrachtung gänzlich haltlos, sie haben nur uneigentliche anthropocentrische Bedeutung, sie sind nur subjektive, gewissen Eindrücken und Stimmungen unseres Denkens entsprechende menschliche Denk- und Urteilsweisen. Gut und schlecht bezeichnen nicht etwas Objektives, in den Dingen selbst liegendes.[2]) Die Ausdrücke „gut" und „schlecht" stehen bei Spinoza nie ohne die (ausdrücklich hinzugefügte oder stillschweigend zu ergänzende) Bezeichnung auf die Person oder Sache, für welche etwas gut oder schlecht ist. Nicht einmal auf den Menschen und das Gebiet seiner Tätigkeit darf man diese Begriffe im absoluten Sinne anwenden. Die Dinge an und für sich sind weder gut noch schlecht, weder vollkommen noch unvollkommen, insofern sie alle gleichmäßig aus Gottes unendlicher Natur hervorgegangen sind, alle gleich vollkommen (Eth. I. app.). Sie können unmöglich dadurch an Vollkommenheit einbüßen, daß sie unsere Sinne angenehm oder unangenehm berühren, uns nützen oder schaden (Eth. I, app.). Besonders die Idee des Übels und des Bösen kann,

---

[1]) Die modi ‚exprimunt' (I. pr. 25), ‚explicant' (II, pr. 11) substantiam. cf. tract. brev. I, 6. 4. Eth. I. pr. 26. 27. bes. 29: ‚In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum'.

[2]) tract. de intell. emend. p. 5. „notandum est, quod bonum et malum non, nisi respective, dicantur. . . . Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum."

Eth. III. praef. „Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia."

Eth. IV. pr. 59. dem. II. „nulla actio in se considerata bona aut mala est, sed una eademque actio jam bona, jam mala est."

Digitized by Google

da sie eine Negation in sich schließt, niemals in die Natur hineingetragen werden (ep. 19, olim 32). Denn bei Gott ist keine Idee des Übels (ep. 19). Nur dadurch, daß unser Verstand die Dinge bruchstückweise, verstümmelt und einseitig begreift, kommen wir zur Vorstellung des Übels (Eth. IV. pr. 73. sch.). Wenn wir nur adäquate Vorstellungen hätten und von außen keine Hemmungen unseres Selbst erführen, würden wir den Begriff des Schlechten und folglich auch den des Guten niemals bilden (Eth. IV. 64. coroll., pr. 68). Die Wendung, daß die Dinge alle in gleicher Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, führt zu einem der Leibnizschen Anschauung verwandten Optimismus, zur Formel, daß Gott für jede Stufe der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ein Wesen habe schaffen müssen (Eth. I. app.). Auch das, was wir von unserem menschlichen Standpunkte aus böse nennen, ist für die objektive, nur die konstanten Beziehungen der Dinge erfassende Weltbetrachtung durch sein Dasein hinlänglich legitimiert.[1]) Wer den Zusammenhang der Welt begriffen und geschaut, begibt sich des moralistischen Tadelns und Krittelns, erkennt, daß auch die menschliche Schwäche und Schlechtigkeit Stärke und Güte der Natur ist, daß der Mensch, als Teil der Natur, als Glied ihrer Einheit nur ihrem Gesetze untertan, kein kompetenter Beurteiler, Richter der Natur sein könne. Diese Anschauung wird schon im tract. brev. vertreten (tract. brev. I. c. b). So zeitigt der monistische Determinismus Spinozas einen weltbejahenden, optimistischen Immoralismus, der seinen schlagendsten, prägnanten Ausdruck in der schlichten Bemerkung des tract. brev. findet: „. . alle Dinge und Handlungen, die es in der Natur gibt, sind vollkommen." „Die Bejahung des Lebens, der Natur und der Welt, welche die Renaissance ausspricht, wird im pantheistischen Monismus Spinozas zur metaphysischen Weltformel." (Dilthey.[2]) AGPh. VII, 91).

Auch Nietzsche vertritt eine monistische Auffassung. Das Wesen des Seins ist der Wille zur Macht. ‚Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter" hin bestimmt und bezeichnet — sie wäre eben Wille zur Macht und nichts außerdem' (W VII, 58). Da ‚jede Macht in jedem Augenblick ihre letzten Consequenzen zieht', so ergibt sich die strenge Notwendigkeit alles von der Willenskausalität beherrschten Geschehens. Nietzsche verwirft es

[1]) ep. 19 (holländ.) „Denn was das Erstere anlangt, so wissen wir, daß alles Bestehende, an sich und ohne Beziehung auf anderes betrachtet, die Vollkommenheit einschließt, die in jedem Dinge sich soweit wie sein Wesen erstreckt."

[2]) Wilh. Dilthey. ‚Die Autonomie des Denkens im siebzehnten Jahrhundert'. AGPh VII. p. 91.

Digitized by Google

aber, in diese Notwendigkeit etwas von bewußt Gewolltem, ewigen Willen, Harmonie, überhaupt eine ideale Interpretation einzutragen. ‚Aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen' (B II, 196). ‚Denkt euch ein Wesen, wie es die Natur ist, verschwenderisch ohne Maß, gleichgültig ohne Maß, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiß zugleich, denkt euch die Indifferenz selbst als Macht' — (W VII, 16). Sein unbestechlicher Sinn für das Tatsächliche hegt tiefe Abneigung, Sinn und Zweck, dem gewöhnlichen Bedürfnis der Menschen gemäß, in das Universum hineinzulegen. Zarathustra beteuert seinen Jüngern: „Wahrlich ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermut' und ‚bei Allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit' (W VI, 243). So ist der Nietzschesche Weltgrund eine indifferente, voluntaristisch gedeutete Aktualität. Geschehen und notwendig geschehen ist nach Nietzsche eine Tautologie (W XV, 341); er verlangt energische Ausschaltung aller teleologischen Momente,[1]) deren subjektiven Charakter er nachzuweisen sucht (W VIII, 100. XV, 288. 289). In spinozischer Weise bekämpft er den Gedanken eines „sub ratione boni agere" seitens der Substanz als Perversität. ‚Entfernen wir die höchste Güte aus dem Begriffe Gottes: — sie ist eines Gottes unwürdig. Entfernen wir insgleichen die höchste Weisheit: — es ist die Eitelkeit der Philosophen, die diesen Aberwitz eines Weisheitsmonstrums von Gott verschuldet haben . . . Nein! Gott die höchste Macht das genügt! Aus ihr folgt, was ihr folgt, — „die Welt"! (W XV, 472). Auf diesem deterministisch-monistischen Standpunkte erscheint ihm eine absolute, normative, imperativistische Moral als widersinnig, findet er die Losung: ‚Sich so fern stellen von den moralischen Phänomenen, wie der Arzt dem Hexenglauben und der Lehre vom Geist des Teufels' fernsteht" (W XIII, 126). In seiner streng necessitierten, von der Willenskausalität beherrschten Welt ist kein Raum und kein Recht für ein moralisches Verurteilen, ist alles durch sein Dasein als wertvoll und gut gerechtfertigt. ‚Wenn das Werden ein großer Ring ist, so ist jegliches gleich wert, ewig, notwendig' (W. XV, 208). Diese Liebe zum vorurteilsfreien, außermoralischen Sehen findet einen besonders prägnanten Ausdruck in GD (W VIII, 89): ‚Erwägen wir endlich noch, welche Naivetät es überhaupt

[1]) cf. bes. W VIII, 128: „Wichtigster Gesichtspunkt: die Unschuld des Werdens zu gewinnen, dadurch daß man die Zwecke ausschließt. Notwendigkeit, Causalität — nichts mehr!"

Digitized by Google

ist, zu sagen „so und so sollte der Mensch sein!“ Die Wirklichkeit zeigt uns einen entzückenden Reichtum der Typen, die Üppigkeit eines verschwenderischen Formenspiels und -Wechsels: und irgend ein armseliger Eckensteher von Moralist sagt dazu: „nein! der Mensch sollte anders sein“? . . . Er weiß es sogar, wie er sein sollte, dieser Schlucker und Mucker, er malt sich an die Wand und sagt dazu „ecce homo!“ . . . Aber selbst wenn der Moralist sich bloß an den Einzelnen wendet und zu ihm sagt: „so und so solltest du sein!“ hört er nicht auf, sich lächerlich zu machen. Der Einzelne ist ein Stück fatum, von vorne und von hinten, ein Gesetz mehr, eine Notwendigkeit mehr für alles, was kommt und sein wird. Zu ihm sagen „ändere dich“ heißt verlangen, daß alles sich ändert, sogar rückwärts noch . . .“ Alle metaphysische Tragweite wird diesen subjektiven Werturteilen abgesprochen. In den Correlationen von Ja und Nein, von Vorziehen und Abweisen, Lieben und Hassen findet er nur einen symptomatischen Wert, einen Ausdruck der Interessenperspektiven bestimmter Lebenstypen. Mit Ingrimm wendet sich Nietzsche gegen die „Entrüstungs-Pessimisten“, überall die absolute Homogeneität alles Geschehens, die Unschuld alles Seins betonend (W XV, 207). Das letzte Kapitel des letzten Werkes (W XV, 469) atmet diese optimistische Lebensbejahung in dem Entschluss: ‚Eine Höhe und Vogelschau der Betrachtung gewinnen, wo man begreift, wie alles so wie es gehen sollte, auch wirklich geht: wie jede Art „Unvollkommenheit“ und das „Leiden“ an ihr mit hinein in die höchste Wünschbarkeit gehört . . .‘ Der dem Anhang beigefügte erste Plan schließt mit Nr. 477: „als Schluss: ein Goethischer Blick voll Liebe und gutem Willen“ (W XV, 504). Den immoralistischen Kern dieses Optimismus enthüllt JGB mit der Bemerkung: „Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen — —“ (W VII, 100).

Spinoza und Nietzsche gelangen von ihren deterministisch-monistischen Voraussetzungen unter Ausschaltung von Freiheit und Teleologie und Anerkennung durchgängiger strengster Causalität zu einem immoralistischem Standpunkt, zu abwehrender Haltung gegenüber der imperativistischen Moral, zu energischer Betonung der Subjektivität ethischer Qualitäten, zu uneingeschränkter optimistischer Weltbejahung[1]). Beide suchen eine Rechtfertigung des Lebens, eine Rehabilitation der Natur gegen die Vorwürfe der Pessimisten, eine Kosmodicée, eine Physiodicée, eine Biodicée zu geben und alle

[1]) cf. das tiefsinnige Gleichnis in Z, wo Zarathustra in dem Gespräche mit dem Feuerhunde versichert: ‚das Herz der Erde ist von Gold‘. (W VI, 195.)

Digitized by Google

Seinsformen als notwendige, vollkommene Realitäten zu erfassen und darzustellen. Dem unverrückbaren Glauben Nietzsches an „das dionysische Fundament" aller Dinge entspricht die spinozische Überzeugung von der Heiligkeit alles Seins und aller Seinsformen.

In der Stellung zum Entwicklungsgedanken und Realitätsgedanken aber macht sich ein bedeutsamer, für die Ethik beider Denker folgenschwerer Gegensatz bemerkbar. Spinoza kennt nicht den Entwicklungsgedanken in seiner Auffassung vom Leben. Nichts liegt ihm ferner als eine Entwicklung des Seins zu höheren Typen etwa im Sinne der Darwinschen Descendenztheorie. Wie fern er tatsächlich diesen Anschauungen gegenübersteht, zeigen deutlich zwei diesbezügliche Bemerkungen[1]) im 4. Buche der Ethik. Die abstrakte Identität des spinozischen Systemes kennt keine Entwicklung vom Niederen zum Höheren. Im Gegensatz zu der sich entwickelnden, also relativ Unvollkommenes in sich enthaltenden Vollkommenheit wird der Substanz reine Vollkommenheit zugelegt (cf. ep. 35 (olim 40), die den dramatischen Prozeß der Weltentwickelung im abstrakten Monismus erstarren läßt. Der Energiebegriff Spinozas trägt kausale und logische Färbung. Die reale Dependenz findet ihren Ausdruck im sequi, consequi, verstärkt durch den ermüdenden, doch charakteristischen Zusatz ‚ac ex natura trianguli sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis'. An Stelle der anschaulichen Vorstellung vom lebendigen Wirken tritt die ewige, zeitlose, logisch-mathematische Beziehung von Grund und Folge, zu den vielen ‚sive', mit denen sich die neuere Philosophie von den Distinktionen der Scholastik losringt[2]), kommt hier (wie schon bei Descartes) als eines der bedenklichsten ‚causa sive ratio', welches sie im Gegenteil mit der Scholastik gemein haben dürfte.

[1]) Eth. IV. praef. „Nam apprime notandum est, quum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire et contra, me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur (equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur); sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus".

Eth. IV. pr. 20. sch. ‚At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere vel in aliam formam mutari, tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest.'

[2]) cf. R. Eucken a. a. O. p. 88. Es ist denn auch tatsächlich geradezu charakteristisch für den Stil des Descartes, daß er in einem fort Ausdrücke, in deren Sonderung sich der Scharfsinn von Jahrhunderten bezeigt und erfreut hatte, als vollständig gleichbedeutend neben einander verwertet. So finden wir z. B. als gleichwertig: „notiones sive ideae, conceptus sive idea, idea sive cogitatio, res sive substantia, natura sive essentia, corpus sive materia, materialis sive corporeus, res corporales sive physicae, res immateriales sive metaphysicae, intellectualis sive cogitativus, formae sive species, formae sive attributa, mens sive anima, intellectus sive ratio, realitas sive perfectio, est sive existit u. v. a. m. Kann die scholastische Spitzfindigkeit schärfer bekämpft werden, als es durch dieses sive geschieht?"

Digitized by Google

Diese durchgehende Identifizierung der realen Folge mit der logischen Folge, diese Auflösung der Wirklichkeit des Seins in logische Bedingtheit des Seins stempelt die spinozische Natur zum starren geometrischen System und erstickt den eigentlichen Entwicklungsgedanken.

Von bedeutsamen ethischen Konsequenzen ist ferner der Realitätsgedanke des Spinoza, die Auffassung des Verhältnisses von der substanziellen Einheit und der Individuation. Spinoza sucht vorwiegend die Realität in der transcendenten Sphäre der Einheit. Seine Fundamentalüberzeugung ist ‚omnis determinatio est negatio' (ep. 50 et 41). Wahres Sein eignet nur der Gottsubstanz, die unendlich ist (Eth. I. def. 6); folglich ist das wahre Sein allein das Unendlich-sein. Die Individuation wird aufgefaßt als eine Begrenzung, Beschränkung, partielle Negation des individuellen Elementes. Spinoza ist des Glaubens ‚finitum esse revera ex parte negatio' (Eth. I. pr. 8. sch. I), oder wie er Chr. Huygens versichert ‚determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat' (ep. 36, olim 41). Die Unendlichkeit ist demnach positiv, die Endlichkeit negativ (Eth. I. def. 6. expl., pr. 8. sch. I). Die Bestimmtheiten der Substanz, die modi, involvieren ihrem Begriffe nach keine Existenz, außer soweit dieser der Begriff der Substanz selbst ist.[1]) Die Zerstückelung und Vereinzelung der Dinge in der Zeit ist nur ein Werk der konfusen Imagination (Eth. II. pr. 44). Indem Spinoza die absolute Substanz als eine aktuell unendliche auffaßte, zerschnitt er das Band, das sie mit dem endlichen Dasein und Geschehen verknüpfte. So gewinnt die Welt Spinozas den Charakter des Akosmismus, und wir verstehen Hegel, wenn er bemerkt, im spinozischen System werde alles in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen.[2]) Der Denker, der die Dinge in ihrer Vereinzelung und individuellen Bestimmtheit in das Nicht-sein herabdrückt (ep. 50), erkennt den Individualwert, die Individualqualitäten nicht als Wesensoffenbarung, Lebensauswirkung der substanziellen Urkraft an; die prangende Erscheinungsfülle trägt für ihn nur einen illusionären Charakter, die Weltwirklichkeit wird hier, wie Wilh. Bender bemerkt,[3]) nur als der wehende Schleier beurteilt, durch welchen man das Wahrhaftwirkliche undeutlich hindurchschimmern sieht.

---

[1]) Eth. II, 4. dem., ep. 12 (olim 29), ep. 54 (olim 58), Eth. II. 44. coroll. II. dem; tract. theol. pol. cap. 5.

[2]) Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. H. Werke. Band XV, p. 377 sq.

[3]) W. Bender. ‚Metaphysik und Asketik'. A. f. G. Ph. VI. p. 1—42. 208—224. 301—331.

Digitized by Google

Diese schroffe, einseitige Akzentuierung des abstrakten Monismus, der Immanenz zeitigt freilich einen ethisch nicht bedeutungslosen Dualismus, den Volkelt, Hegelschen Bahnen folgend, in scharfer Präzision darlegt.[1]) „Indem der Anlauf genommen wird, dem Endlichen jedwedes Recht zu benehmen und es ganz im Unendlichen verschwinden zu lassen, also die übertriebene Immanenz zur Geltung zu bringen, fixiert sich das Endliche derart in seiner Scheinexistenz, daß es zum schroffen, unversöhnlichen Gegensatze des Unendlichen wird und der abstrakten Identität desselben seine eigene, ebenso abstrakte entgegengesetzt". Das abstrakt monistisch gefaßte Sein steht im Grunde beziehungslos dem Reichtum der Erscheinungswelt gegenüber. Das Endliche ist da, weil es einmal da ist, nicht weil es aus dem unendlichen Einen folgt; deshalb hat es seinerseits auch eine gewisse Aseität, wenigstens in seiner Nichtunendlichkeit, deshalb ist es auch causa sui, insofern Endliches nur durch Endliches bedingt sein soll, und deshalb ist es durch seine Existenz und die endliche Art seiner Bedingtheit mit dem akosmistischen abstrakten Monismus unvereinbar.

Eine der Erfahrung nach Ausgangspunkt und Ziel befreundetere Richtung begegnet uns in der Nietzscheschen Metaphysik. Er denkt die Wirklichkeit, seinen Energiebegriff nach Analogie des Willens; gibt es doch kein Mittel, wodurch uns das Lebendige der Welt so fühlbar zum Bewußtsein gebracht würde wie durch den Willen. Nietzsches Metaphysik stellt uns mitten in die Fluten des Lebens, mitten in die Werdelust und in das Ungestüm der zeugenden Urkräfte. „Und wißt ihr auch, was mir die „Welt" ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts" umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts unendlich Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raume eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer" wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuern Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaus-

[1]) S. Volkelt. a. a. O. p. 56 sq.

Digitized by Google

treibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt" (W XV, 411). Können wir auch dem Versuche Nietzsches, die Welt als Erscheinung einer alogischen Macht, den Weltzusammenhang vom Vernunftlosen aus zu verstehen, nicht ohne weiteres beipflichten, so grüßt uns doch in dieser Weltdeutung einer der heiligen Urgedanken der Menschheit, die schon bei den Indern[1]) und bei Anaximander aufleuchtende Überzeugung, daß alle Wirklichkeit im letzten Grunde irrational gebrochen sei, daß der Kern der Welt eine abgrundartige Tiefe, ein Nichtseinsollendes, Verkehrtes, Furchtbares in sich schließe. Der voluntaristische Charakter des Nietzeschen Monismus ist für eine Einverleibung des Entwicklungsgedankens ungleich geeigneter als der spinozische in seiner starren Logicität. Weit entfernt, ihn in spinozischer Weise zu paralysieren, nimmt er ihn weitgehend in stark biologischer Färbung in sein System auf, erkennt er in dem Entwicklungsgedanken den eigentlichen Nerv seiner Lehre. Die These des „Seienden" ist in seinen Augen die Quelle aller Weltverleumdung (W XV, 408), der Tod für die Idee des Werdens. ‚Strenger: man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen, — weil dann das Werden seinen Wert verliert und geradezu als sinnlos und überflüssig erscheint' (XV, 408).[2])

Nietzsche gewinnt auch einen anderen Realitätsbegriff als Spinoza. Die gegenständliche Wirklichkeit wird hier als absolutes Moment des Absoluten erfaßt; der Weltwille ist nicht das jenseits von Raum und Zeit gelagerte einheitliche Ding an sich, sondern der jedem kleinsten Element der Welt innewohnende, in Raum und Zeit sich ausbreitende Kern des Seins. Nietzsches Panthelismus hat keine Aspiration zum transcendenten Realismus, ist weit entfernt, die Individualqualitäten ins Schattenreich der leeren Negationen zu verbannen. Nicht die transcendente Sphäre der Einheit, sondern die der Individuation ist für ihn das Reale, trotzdem sie nur

---

[1]) Wie sich dieser Urgedanke in der von irrationalistischen Gedankenströmungen durchsetzten Metaphysik der Inder zeigt, legt J. Volkelt dar in seinen Ausführungen über die Zwiespältigkeit des Weltgrundes in der ‚Aesthetik des Tragischen' (München 1897), p. 426 sq.

[2]) cf. W XV, 305. ‚Die logische Weltverneinung und Nihilisierung folgt daraus, daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen und daß der Begriff ‚Werden' geleugnet wird'.

Digitized by Google

Erscheinung des allein wesenhaften Einen ist. Diese Paradoxie ist darum kein Widerspruch, weil die Vielheit der Erscheinung auf diesem Standpunkte nicht ein bloß subjektiv erzeugter Schein, sondern eine aller subjektiven Perzeption vorhergehende Manifestation oder Objektivation des All-Einen ist. Mit dieser spekulativen Synthese zwischen abstrakten Monismus und Pluralismus ist eine nicht zu unterschätzende Sicherung der Individualwerte gegeben. ‚Wir gehören zum Charakter der Welt, das ist kein Zweifel. Wir haben keinen Zugang zu ihr als durch uns: es muß alles Hohe und Niedrige an uns als notwendig ihrem Wesen angehörig verstanden werden!‘ (W XIII, 228).

Beide, Spinoza und Nietzsche, gelangen von ihren deterministisch-monistischen Voraussetzungen zu einer immoralistischen Welt- und Lebensbejahung; während aber die spinozische, den Schwerpunkt der Realität in die transcendente Sphäre der Einheit verlegend, nicht imstande ist, den Individualqualitäten gerecht zu werden und daher einen weltmüden, weltflüchtigen Zug gewinnt, sucht Nietzsche die Realität in dem Bereiche der Individuation, gewinnt dadurch eine ungleich „erdentreuere“ Position gegenüber der Weltwirklichkeit und erlangt die Aussicht, einem völlig indifferentistischen Quietismus auszuweichen und ein Hinaustreten des Individuums aus dem feurigen Kreislauf des Weltprozesses zu ermöglichen.

Die energetische Wertungsweise.

Der Immoralismus ist verkündet, die Coincidenz von Gut und Böse im Absoluten dargelegt, der Einsturz der altgeheiligten Welt stabiler, absolut uns gegenüberstehender und von jenseits an uns hinzukommender und uns bindender ethischer Mächte herbeigeführt — sollte diese lodernde ethische Skepsis Endergebnis sein im Sinne Spinozas und Nietzsches, jegliche Sittlichkeitsform in ihrem Feuer verzehrend? Nimmermehr! Für beide ist der Immoralismus, der radikale Negativismus nur die Basis für eine neue radikale Idealsetzung. Nietzsche erkennt die Gefahr eines permanenten ethischen Zweifels. ‚Die Auflösung der Moral führt in der praktischen Consequenz zum atomistischen Individuum und dann noch zur Zerteilung des Individuums in Mehrheiten — absoluter Fluß. Deshalb ist jetzt mehr als je ein Ziel nötig und Liebe, eine neue Liebe‘ (W XIII, 358). Den positiven Nerv des nietzscheschen Immoralismus aber enthüllt die kurze Bemerkung: ‚Ich mußte die Moral aufgeben, um meinen moralischen Willen durchzusetzen‘ (W XIII, 176). Spinoza

Digitized by Google

und Nietzsche bahnen sich den Weg zu einer naturalistischen Sittenlehre, indem sie den Sittlichkeitsbegriff zu naturalisieren und das Sittliche als eine notwendige Folge aus der menschlichen Natur zu erfassen suchen.

Wie der ganzen Gottnatur nach spinozischer Weltdeutung das ‚agere' als wesentliches Moment zukommt, so suchen auch die Modifikationen durch Tätigkeit sich in ihrem Sein zu behaupten. Die Selbstbehauptung, diese energetisch-egoistische Grundtendenz der Individuen, ist nur ein bestimmter Ausdruck der Realität der essentia actuosa. Sie bildet das ethische Fundamentalprinzip. ‚Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum' (Eth. IV. pr. 22. coroll. cf. IV. pr. 16. 18, sch. 20). Die egoistische Selbstbehauptung zielt nicht, wie Nietzsche in seiner diesbezüglichen Polemik vorgibt, einseitig auf Erhaltung, auf ein Verharren in der jeweiligen individuellen Entwicklungs- und Vollkommenheitsphase ab, sondern umfaßt nach Spinozas Ausführungen drei Momente: die Erhaltung des individuellen Seins,[1]) die Vervollkommnung des Seins[2]) und die Erhöhung der menschlichen Macht.[3]) Das Streben nach der eigenen Vervollkommnung, d. i. nach Entfaltung, Durchsetzung und Steigerung der individuellen Energie, ist für den spinozischen Naturalismus, der keinen ethischen Willen neben oder über dem empirischen kennt, zugleich das ethische Streben; in seiner Erfüllung beruht die virtus, deren energetisch-perfektionistischen Inhalt die drei spinozischen Synonyma ‚Vollkommenheit', ‚Realität', ‚Tätigkeit' beleuchten (Eth. V. pr. 40. dem.). Damit ist der Zweck des sittlichen Handelns im Sinne eines egoistischen Perfektionismus gedeutet.

Doch ist es nicht ein pleonastisches Gebaren, ethische Aufgaben zu stellen, deren Lösung sich in der modalen Welt beständig wirkender Individualegoismen überall notwendig von selbst ergibt? Spinoza ist weit entfernt, eine derartige mühelose Tugend zu vertreten, die sich überall zeigende egoistische Selbstauswirkung der Individuen ohne weiteres als ethische Qualität anzuerkennen. Gewiß liegt es ihm fern, irgendeiner Form individueller Selbstbehauptung die metaphysische Berechtigung abzusprechen; sind ihm doch die natürliche Machtsphäre und die Rechtssphäre kongruente Größen, wie dies aus der Bemerkung erhellt: ‚sequitur unumquodque indivi-

[1]) Eth. IV. pr. 20. ‚suum esse conservare'. Eth. IV. pr. 21. 22. Tract. polit. c. II. § 7 et § 8.

[2]) Eth. IV. pr. 18. sch. ‚id omne, quod hominem ad maiorem perfectionem ducit, appetat'.

[3]) Eth. IV. pr. 8. dem. ‚quod nostram agendi potentiam auget'. cf. Eth. IV. pr. 29. dem.

Digitized by Google

duum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit' (Tract. theol. pol. 16). Doch Spinoza ist überzeugt, daß infolge des machtvollen, störenden Einflusses der Umwelt (Eth. IV. pr. 3) die individuelle Selbstvervollkommnung und Selbstdarstellung bei den meisten Menschen nur einen gebrochenen, getrübten, einseitigen Charakter gewinnt und weit entfernt ist, den individual-energetischen Maximalpunkt auch nur annähernd zu erreichen, die individuelle Lebensintensität in ihrer ganzen Tiefe und ihrem vollen Reichtum zur Auswirkung zu bringen. Deshalb stellt er, den deskriptiven Standpunkt mit dem normierenden vertauschend, die reine, freie, autonome Selbstdarstellung und Selbstvollendung des menschlichen Wesens als Ziel seines egoistischen Perfektionismus auf. ‚. . . ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus' (Eth. IV. praef.). Jetzt gewinnt die spinozische Selbstvervollkommnung einen ungleich reicheren, mühevolleren Inhalt als der gewöhnliche, überall vorhandene, kurzsichtige Egoismus der Selbsterhaltung; erstrebt sie doch eine Steigerung und Vervollkommnung der individuellen Macht durch harmonische Gesamtbefriedigung aller in der menschlichen Natur begründeten und darum berechtigten Bedürfnisse und Anlagen (cf. Eth. IV. pr. 42 et 60).

Ein Blick auf die spinozische Ausdeutung der reinen individuellen Lebensintensität dürfte zeigen, wieweit sein egoistischer Perfektionismus der in Aussicht gestellten harmonischen Gesamtbefriedigung der unverfälschten, normalen, individuellen Menschennatur zu genügen vermag. Die Selbstvervollkommnung ist streng egoistisch, denn ‚nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur' (Eth. IV. pr. 25). Die Erkenntnis, daß ein Abwägen und Abmessen der Art und Weise des Handelns und Lebens, durch welche man seine Macht am meisten steigert, seinen eigenen Nutzen am meisten fördert, am besten und vorteilhaftesten bewirkt werde durch verständige Reflexion, bestimmt den aufgeklärten, weitblickenden Egoismus, sich der Leitung der Vernunft zu unterwerfen. Nur der egoistische *λογισμὸς συμφέροντος*, die Rücksicht auf Realisation des erreichbaren Maximums seines Gesamtwohls, bestimmt den Einzelnen, den Primat der Vernunft anzuerkennen, keineswegs die Einsicht, daß die Vernunft und ihre Vorschriften an und für sich besser und vorzüglicher wären als die Unvernunft. ‚Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi' (Eth. IV. pr. 24).

Digitized by Google

Wohin strebt aber der vernunftgeleitete egoistische Perfektionismus, wo sucht er die intensivste Entfaltung der Individualqualitäten zu erreichen? Auf diese Frage gibt Eth. IV. pr. 26 eine für die Weiterentwicklung der spinozischen Selbstvervollkommnungslehre bedeutsame Antwort: ‚quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat nisi id, quod ad intelligendum conducit'. Als Renaissance des aristotelischen Intellektualismus erfolgt hier die Einführung einer neuen unhaltbaren Prämisse, mit deren Hülfe aus den vorangestellten Prinzipien Consequenzen gezogen werden, die nicht in ihnen begründet sind. Die Vernunft, bisher nur das Vehikel der Verwirklichung des anderweitig bestimmten Zweckes, wird mit diesem Zwecke selbst vertauscht auf Grund der irrtümlichen, schon von Aristoteles geteilten Annahme, daß nur das Erkennen reine Tätigkeit, die Gemütsanregung aber reines Leiden sei und daß deshalb als tätiges Vermögen des Menschen nur das Erkenntnisvermögen angesehen werden könne (Eth. III. pr. 3). Durch die Wertung der „alleinigen Ursache" ist jetzt der Weg zur intellektuellen Tugend gegeben, welche für Spinoza allein Tugend ist. Denn adäquate oder alleinige Ursache sind wir nur in den adäquaten Ideen; diese haben wir wiederum nur als vernunftbegabte Wesen. Die Vernunft ist unser eigentliches und besseres Wesen, nur in ihm betätigen wir uns allein. Mit der Betonung der zureichenden oder alleinigen Ursache ist der Sprung vom Individuellen ins Allgemeine gegeben, ohne daß es freilich gelänge, die versteckte rationalistische Bevorzugung ganz zu verschleiern. Denn das „Leiden", so gut wie das „Handeln" gehört zu unserem modalen Wesen, oder zugespitzter formuliert: wir sind genau so gut „wir", wenn wir totale wie partielle Ursache unserer Wirkungen sind. Die Kombination beider Möglichkeiten in einem Individuum macht eben nach Spinoza sein individuelles Wesen aus. Aber da ihm die „passio" zur „negatio" wird und durch diese eine „impotentia" anzeigt, so ist der Ausweg gegeben, daß nur das „Handeln" der eigentlichen positiven Seite unseres Wesens genügt. Handeln ist aber nur das zureichende Erkennen und sein körperlicher Begleitzustand. Nur die zureichende Vorstellung ist möglichste Selbsttätigkeit. Nur der an ihr auftretende Wille, der zugleich ein Wille zu ihr sein muß, ist der wahrhaft ethische Wille, ist der reinste Ausdruck der individuellen Lebensintensität. Er ist zwar der gleiche, wie der Wille überhaupt, aber er wird hier auf seiner obersten Stufe, d. h. in vollstem Drange nach höchster Verwirklichung gezeigt; so tritt er auf, wenn er sein eigenstes Selbstverständnis gewonnen hat.

Digitized by Google

So stellt sich der egoistische Perfektionismus Spinozas als eine Bewegung vom Individuellen zum Generellen dar; der wohlverstandene, durch Reflexion der Vernunft gedeutete Selbsterhaltungstrieb, das Selbstverständnis desselben, führt paradoxerweise zur Auflösung des Selbst, zur Vernichtung der eigentlichen Individualqualitäten. Wie die Betrachtung sub specie aeternitatis die Erscheinungswelt in die göttliche Substanz zurücknimmt, so verzehrt der von ihr untrennbare Affekt der Gottesliebe die Individualität. Der schon oben erwähnte weltmüde, asketische Zug der spinozischen Metaphysik spiegelt sich deutlich in dieser einseitig intellektualistischen Auffassung und Ausdeutung des Selbstvervollkommnungs-Prozesses. Der Perfektionismus, der ursprünglich wie der Selbstbehauptungstrieb den gesamten Menschen in seiner sinnlich-geistigen Individualnatur umspannen, diese klären, steigern, entfalten soll[1]), wird unter asketisch-intellektualistischer Optik allein auf das ewige Element abgelenkt, das wenn auch nicht wesenhafter (mehr zum Wesen gehörig), so doch wesentlicher sein soll. Das „eigentliche" Wesen ist eben für Spinoza nicht das „eigene", vielmehr gerade sein Verlust, sein Opfer, es ist der Anteil am Allgemeinen, an der Gottsubstanz.

Nach dieser Auffassung der Wesensintensität eines Individuums gewinnt auch die ethische Aufgabe, die der egoistische Perfektionismus an den Einzelnen stellt, ein neues, andersartiges, den Grundvoraussetzungen wenig entsprechendes Aussehen. Es erwächst die Pflicht, vom Individuellen zum Generellen, vom Negativen zum Positiven, von den ‚imaginationes' und den „passiones" zur ‚ratio' und den ‚actiones' aufzusteigen. Auf diesem Gipfel angelangt, wird der Mensch empfänglich für die Intuition; sie allein erschließt das höchste Wissen, verbürgt die reinste Wesensintensität und alle wahre Glückseligkeit. Tatsächlich ist hier eine ethische Entwicklung

[1]) Das der Selbsterhaltungstrieb ursprünglich dem vollen und ganzen Wesen der Einzeldinge und nicht nur ihrem „besseren Teile" prädiziert wird, ist deutlich ersichtlich aus den Anwendungen auf die menschliche Seele, von der Eth. III, pr. 9 et dem. behauptet wird, sie strebe sowohl in ihren zureichenden, wie in ihren unzureichenden Vorstellungen in ihrem Sein zu beharren. Hierauf beruht wiederum die Möglichkeit der gesamten Affektenlehre und der Lehre von den Leidenschaften. Sind letztere doch nur Selbstbehauptungen der verworrenen und unklaren Vorstellungen und der ihnen anhaftenden Gefühlstöne. Nur die Verworrenheit ermöglicht ja die aufgestellte Verschiedenheit der Leidenschaften unter den einzelnen und in einzelnen Menschen. cf. Eth. III. pr. 57. ‚quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.' Dieser Fundamentalsatz spinozischer Psychologie beweist, dass es sich bei dem „Selbsterhaltungstrieb als Wesen" tatsächlich um das Individuum und nicht nur um seinen Unendlichkeitsanteil an der Substanz handelt.

Digitized by Google

und eine ethische Aufgabe gegeben. Die Vollkommenheit ist trotz aller Zurückführung auf bloße Wirklichkeitsbegriffe uns nicht schon in der Wiege mitgegeben; dies zeigt die Natur unseres individuellen Wesens. Zu ihm gehört Irdisches und Göttliches, Modales und Substanzielles, und es erfordert einen dauernden Kampf, sich aus jenem in dieses hinüberzuretten. Auch im günstigsten Falle erreicht das perfektionistische Streben immer nur eine approximative Annäherung an dieses Ideal; der Kampf führt zum Siege erst mit dem Tode, mit dem Aufhören der individuellen Essenz, mit der Unsterblichkeit des Intellekts. Auf Erden findet diese Selbstvervollkommnung ihre höchste und letzte Befriedigung in dem mit der Gotteserkenntnis verbundenen Vernunftaffekt der weltabgewandten Gottesliebe, im amor intellectualis dei. Hier ist „all unser Heil oder Glückseligkeit oder Freiheit; und diese Liebe oder Seligkeit heißt in der heiligen Schrift Herrlichkeit und wahrlich mit Recht' (Eth. V. pr. 36. sch.). Aus ihr kann kein Begehren mehr entspringen, denn sie stößt auf keinen der Selbstbehauptung schädlichen Widerstand in der Erfahrung. ‚Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere' (Eth. V. pr. 37). So ist die höchste Betätigung des ethischen Strebens zugleich auch seine Selbstaufhebung. Es bleibt nur eine friedsame Versenkung der Seele in die Erkenntnis von Gott und Welt zurück, — friedsam, weil sie allein das einzige Gefühl begleitet, das kein Begehren mehr zur Folge hat. Der egoistische Perfektionismus verliert seinen ursprünglichen energetischen Grundzug und klingt in einen energielosen, weltmüden Quietismus aus, der die dauernde, reinste individuelle Selbstdarstellung nur in der Form der Negation der vorübergehenden wechselnden Einzelaffekte und in der Hingabe des aus dem Ganzen stammenden vernünftigen Selbst an das Ganze oder die Gottheit zu finden meint. Die Ableitung der Selbstvervollkommnung, des sittlichen Prozesses aus dem Selbsterhaltungstrieb steht in einem entschiedenen Gegensatz zu dem Ziel desselben Prozesses, welches eben in der Auflösung des Individuums im Ganzen gefunden wird.

Wie stellt sich dieser Perfektionismus zu den individualeudämonistischen Moralprinzipien? Die spinozische Selbstvervollkommnung verbindet sich mit dem Individualeudämonismus, mit der Idee der Selbstbeglückung. Je mehr Begierden wir befriedigen können und je mehr Lust wir dadurch erlangen, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über (Eth. IV. app. 31). Die Lust ist unmittelbar gut, die Unlust unmittelbar schlecht. ‚. . boni et mali cognitio nihil aliud est quam laetitiae vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae vel tristitiae

Digitized by Google

affectu necessario sequitur' (Eth. IV. pr. 8. dem.). Der Lust kann nie zu viel sein, da wir durch sie immer vollkommener werden; aber die allermeiste Lust ist einseitig oder bezieht sich nur auf gewisse Teile unseres Körpers, oder nur auf den gegenwärtigen Augenblick; diese kann dann größere Unlust im Gefolge haben, insofern sie im Übermaß auftritt (Eth. IV. pr. 60. app. § 30). Wohlbehagen indessen, welches sich auf alle Teile des Körpers gleichmäßig bezieht, kann kein Übermaß haben, sondern ist immer gut (Eth. IV. pr. 42). Die Rücksicht auf mein gesamtes Wohlbefinden, nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft, muß daher entscheidend für mein Handeln sein (Eth. IV. pr. 60. sch.). Dazu gehört, daß man von zwei Gütern stets das größere, von zwei Übeln das kleinere wählt (Eth. IV. pr. 65), auch dann, wenn das vorzuziehende erst in der Zukunft, das aufzugebende in der Gegenwart liegt (Eth. IV. pr. 66). Unlust wird man unter allen Umständen so sehr als möglich sich fern zu halten bestrebt sein und sich sehr bedenken, ehe man eine Lust durch Unlust erkauft, z. B. die Lust der Genesung durch die Unlust des Krankseins. Nur wenn das Gut erheblich grösser als das Übel ist, wird man letzteres um des ersteren willen auf sich nehmen. ‚Malum praesens minus, quod est causa maioris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum praesens minus, quod causa est majoris futuri mali, negligemus (Eth. IV. pr. 66 coroll. cf. pr. 65. coroll.). Das individual-eudämonistische Motiv begleitet den egoistischen Perfektionismus bis zu seinem intellektualistisch-quietistischen Schlußpunkt: das Objekt des adäquaten Erkennens ist Gott, und indem wir uns dieser Erkenntnis Gottes als der Ursache unserer höchsten Lust bewußt sind, empfinden wir nach Spinozas Definition der Liebe, Liebe zu Gott (Eth. V. pr. 32). In dieser Liebe zu Gott besteht unsere Glückseligkeit, durch deren Genuß wir das wirksame Motiv erlangen, um unsere niederen Begehrungen im Zaume zu halten (Eth. V. pr. 42). Freilich ist unschwer zu ersehen, daß dieser spinozische Individualeudämonismus im Verlaufe des Selbstvervollkommnungsstrebens eine Art Rückbildung zur negativ-eudämonistischen Moral erfährt, eine merkliche Inklination zu derjenigen Stufe des individualeudämonistischen Prinzipes aufweist, wo die Wertlosigkeit des individuellen Lebens und seiner Güter bereits erkannt und aus dem eudämonistisch angelegten Egoismus die Consequenz asketischer Isolation gezogen wird. Verwirft doch der Weise Spinozas nach seinem intellektualistischen Gesichtswinkel jede Seelenbewegung, welche etwas anderes als reines, aktives Erkennen ist, weil sie dann ein leidender Zustand der Seele sei; bietet doch der spinozische Perfektionismus, weit entfernt, die ur-

Digitized by Google

sprünglich in Aussicht genommene harmonische Gesamtbefriedigung der unverfälschten normalen Menschennatur irgendwie zu erzielen, ohne Rücksicht auf die im jeweiligen Individuum charakterologisch dominierenden Triebe nur eine einseitige Befriedigung des Erkenntnistriebes auf Kosten der ästhetischen, religiösen, ethischen und gemütlichen Anlagen der Menschennatur, welche teils ohne weiteres ignoriert, teils in ihrer Bedeutung zu bloßen Ausflüssen des Intellekts umsophistiert werden.

Dem rein egoistischen Charakter des Selbstvervollkommnungsstrebens entsprechend, wird der Altruismus sowohl als bestimmendes Grundprinzip, wie auch als subsidiäre Triebfeder ausgeschaltet und nur als symptomatischer Ausdruck einer schwachen, energielosen, passiven Individualnatur erfaßt. ‚Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est' (Eth. IV. pr. 50). Das Mitleid ist in einem der Vernunft nach lebenden Menschen schlecht und überflüssig, weil die misericordia zur tristitia gehört, die tristitia aber ein Affekt ist, der die Lebensintensität, das Tätigkeitsvermögen des Menschen herabsetzt. Das Scholion zu Eth. IV. pr. 50 führt neben den energetischen Gegengründen besonders die Unberechtigkeit der misericordia gegenüber der strengen, erbarmungslosen Naturkausalität und ihre objektive Wertlosigkeit als Quelle unüberlegten Handelns an. Freilich vertritt Spinoza die Ausschaltung des altruistischen Motives nur für den energetisch wertvollen Menschen, ‚qui ex dictamine rationis vivit'. Es ergibt sich bei ihm, daß er das Übel, welches das Mitleid in dem helfenden, unvernünftigen Individuum mit sich bringt, für geringer ansieht als für den Nutzen, den es in einem anderen Wesen stiftet; ‚nam qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur, nam homini dissimilis esse videtur' (Eth. IV. 50. sch.).

Ist auch der Ausschluss des Mitleides aus dem Prozeß der egoistischen Selbstvervollkommnung durchaus konsequent, so dürfte doch die spinozische, gegen den Altruismus vom energetisch eudämonistischen Standpunkte aus geführte Schlußfolge zu grob und einfach sein, als daß sie den Charakter unbedingter, einleuchtender Stringenz besitzen könnte. Ist es doch nicht so leicht, unter Berücksichtigung individualeudämonistischer Ansprüche jeder Erscheinungsform des Mitleides den energetischen Wert abzusprechen. Haben doch moderne Untersuchungen — man gedenke z. B. der umfassenden, gründlichen Betrachtung des Mitgefühles durch E. von Hartmann — gezeigt, daß dieses chemisch reine, von Lust frei gedachte, nur in Unlust bestehende Mitleid in Wirk-

Digitized by Google

lichkeit gar nicht besteht, daß es vielmehr aus Lust und Unlust gemischt ist. Weit entfernt, daß im Mitleide immer die Unlust überwiegen müsse, dürften oft die Lustelemente erheblich ins Gewicht fallen; mögen nun in dieser Lust des Mitleides die ästhetische Rührung, oder jene der Grausamkeitswollust verwandten süßen Schauer[1]) überwiegen, oder mag endlich eine behagliche egoistische Reflexion auf den Contrast der eigenen Leidensfreiheit mit dem wahrgenommenen fremden Leide der Hauptbestandteil sein.

Auch Nietzsche gewinnt aus seinen immoralistischen Voraussetzungen einen egoistischen Perfektionismus, indem er den Grundzug des irdischen und menschlichen Seins zum Grundprinzip des Sittlichen erhebt. Es gibt für ihn keine andere Sittlichkeit als die aus dem eigensten Wesen des Menschen hervorgeht, die erdentreue, bodenständige Tugend. ‚Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! — Laßt sie nicht davon fliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach es gab immer so viel verflogene Tugend!' (W VI, 112). Das Leben der Gesamtheit und des Einzelnen ist nach Nietzsche beherrscht von einer energetisch-egoistischen Grundtendenz. ‚— was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebendigen Organismus will, das ist ein Plus von Macht. — Es gehört zum Begriff des Lebendigen, daß es wachsen muß, — daß es seine Macht erweitern und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß. — Der aggressive und defensive Egoismus sind nicht Sache der Wahl oder gar des freien Willens, sondern die Fatalität des Lebens selbst' (W XV, 334). Diese unbewußte egoistische Machtsteigerung durch intensive Auswirkung der individuellen Kräfte soll sich im Menschen zu bewußter, planmäßiger, egoistischer Selbstverkommnung abklären, und in diesem Sinne bezeichnet Nietzsche seinen Perfektionismus als ‚Wiederherstellung des Menschheitsegoismus' (W XV, 164). In spinozischer Weise wird die Tugend erfaßt als das Sein des Menschen, von seiner dynamisch energetischen Seite her betrachtet: Tugend ist Macht. Entfaltung des Lebens aus den Tiefen des ureigensten Wesens, frisches, kühnes, heiteres Sichselbstdurchsetzen, Erhöhung der individuellen Lebensintensität durch Entwicklung aller wertvollen

---

[1]) Die enge, gefährliche Verwandtschaft und zum Teil causale Beziehung des Mitleides zur Grausamkeitswollust beleuchtet in geistreicher, scharfsinniger Weise E. v. Hartmann in der ‚Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins' p. 188 sq.

[2]) Zur Forderung der ‚erdentreuen' Tugend cf. W II. 46. III, 125. 247. V. 147. 163. 164. 271. 272. VI, 13. 14. 43. 44. 45. 50. 112. 459. VIII, 264. IX, 64. XII, 159. 162. 326.

Digitized by Google

Individualqualitäten — das ist die ethische Aufgabe, die der energetisch gestimmte egoistische Perfektionismus Nietzsches an den Einzelnen stellt. ‚Werde, der du bist!' (W VI, 346).

Worin zeigt sich aber die reine, ungebrochene individuelle Lebensintensität, die dem Selbstvervollkommnungs-Streben als Ziel gestellt wird? Auf diese Frage antwortet Nietzsche nicht mit einem einseitigen Universalrezept, nach welchem die harmonische Gesamtbefriedigung der in so verschiedenen Stärkeverhältnissen gegebenen Anlagen und Triebe bei allen Menschen zu verwirklichen sei: verwirft er doch die Idee von dem reinen abstrakten Gleichgewichtszustande der Geistesanlagen, Triebe und Kräfte, weil bei jedem Individuum der Schwerpunkt seines Daseins und Wirkens auf andere Triebe und Funktionen fällt. Er betont vielmehr den Wert der charakterologisch dominierenden Triebe eines Individuums. Nur dann wird jemand sein Individualsein am meisten vermehren, wenn er, diesem herrschenden Triebe nachgebend, sein Leben darauf einrichtet, ihn möglichst zu befriedigen, ohne deswegen andere Triebe, die bei ihm in zweiter Reihe entwickelt sind, allzusehr zu vernachlässigen. Nietzsche verwirft eine einseitige Schablonisierung im spinozischen Sinne, da es nach seiner Ansicht ebensowenig ein für alle Menschen passendes harmonisches Maßverhältnis der Triebe gibt wie ein für alle Menschen passendes Mittelmaß der Betätigung. Der Gedanke der ‚Einzigkeit des Individuums', der ‚jedes Individuum als ein aliquid novum' (W XII, 278) erfaßt, findet seine ethische Konsequenz in der Idee der Einzigkeit der individuellen, energetischen Tugend. ‚Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast und es deine Tugend ist, so hast du sie mit niemandem gemeinsam' (W VI, 49).

Obwohl Nietzsche ähnlich wie Spinoza die Kongruenz von individueller Machtsphäre und Rechtssphäre vertritt[1]) und infolge seiner deterministisch-monistischen Voraussetzungen jeglicher Form egoistischer Selbstbehauptung die metaphysische Berechtigung zuerkennen muß, ist er doch keineswegs geneigt, die blinden, einseitigen, getrübten Auswirkungen der Individualegoismen als ethische Qualitäten zu schätzen und einem zügellosen, frechen Sichdarleben das Wort zu reden. In heftiger Erbitterung wendet er sich gegen die ‚Lüstlinge' und ‚Süchtigen', die individuelle Selbstvollendung mit Frechheit und Zügellosigkeit identifizieren. ‚Nicht das ist die Gefahr des Edlen, daß er ein Guter werde, sondern ein Frecher, ein Höhnender, ein Vernichter' (W VI, 62). ‚Ach es gibt so viel Lüsternheit nach Höhe!' klagt Zarathustra

[1]) cf. W XIII.

Digitized by Google

(W VI, 91); ‚Das heilige Wasser haben sie vergiftet mit ihrer Lüsternheit, und als sie ihre schmutzigen Träume Lust nannten, vergifteten sie auch noch die Worte' (W VI, 140). Darum gibt Zarathustra in dem ergreifenden Kapitel ‚Vom Baum am Berge' dem Jüngling, nachdem er ihm die Schwierigkeit und Gefährlichkeit ethischer Selbstbefreiung nahegelegt, den ernsten Rat: ‚Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: wirf den Helden in deiner Seele nicht weg! Halte heilig deine höchste Hoffnung!' (W VI, 62). Nur der gesunde, einer normalen, kraftbegabten Menschennatur innewohnende Egoismus ist für Nietzsche energetisch wertvoll. ‚Die Selbstsucht ist soviel wert, wie der physiologisch wert ist, der sie hat: sie kann sehr viel wert sein, sie kann nichtswürdig und verächtlich sein' (W VIII, 140). Von Zarathustra wird nur berichtet, ‚daß sein Wort die Selbstsucht selig pries, die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt: — aus mächtiger Seele, zu welcher der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche, um den herum jedwedes Ding Spiegel wird' (W VI, 278). Die freie Selbstdarstellung äußert sich nicht in blinder, weichlicher Nachgiebigkeit gegen alle Affekte und Triebe. Die ‚Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen' ist nur ein Verfallssymptom, das einen schwachen Willen kennzeichnet, bei den gesunden, lebenskräftigen Individuen will Nietzsche die ‚Coordination der Triebe unter der Vorherrschaft eines einzelnen' angestrebt wissen, die allein ‚Präzision und Klarheit der Richtung' sichert (W XV, 81). Die blinde Nachgiebigkeit gegen einen Affekt, sehr gleichgültig, ob es ein generöser und mitleidiger oder feindseliger ist, erscheint ihm als die Ursache der größten Übel (W XV, 458); die disciplina voluntatis, die strengste Selbstdisziplinierung ist ihm von kardinaler Bedeutung. ‚Die Größe des Charakters besteht nicht darin, daß man die Affekte nicht besitzt, — im Gegenteil, man hat sie im furchtbarsten Grade: aber daß man sie am Zügel führt' (W XV, 459). Das gesamte individuelle Sein in sinnlich-geistiger Hinsicht umspannt der ungleich individualitätsfreundlichere Perfektionismus Nietzsches, der sich nicht wie der spinozische auf den generellen, sondern einzig auf den individuellen Wesensbegriff stützt, der die Ehrfurcht vor dem Geiste mit der Ehrfurcht vor dem Leibe verbindet, der die bruchstückartig zersplitterten, entpersönlichten Individuen als wertlose Krüppel betrachtet. ‚Dies ist meinem Auge das Fürchterliche, daß ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreuet wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin' (W VI, 205). Als Ziel der Selbstvervollkommnung erscheint hier nicht das

Digitized by Google

entselbstete Individuum spinozischer Ethik, sondern der ‚synthetische Mensch' (W XV, 482), ‚von starkem Geiste und reicher sinnlicher Kraft (XV, 487), den Zarathustra als einen Menschen, ‚rechtwinklig an Leib und Seele' (W VI, 411) bezeichnet, der Züge starker Verwandtschaft mit dem Goetheschen Menschenideale aufweist.[1])

Dem irrationalen Kerne des Nietzscheschen Monismus entsprechend, trägt auch der darauf gegründete egoistische Perfektionismus ein stark irrationales Gepräge. Er erkennt keineswegs den Primat der Vernunft an. Die Tugend geht nicht aus Reflexion, sondern aus dem reinen Antriebe unserer eigenen Natur, aus der inneren Tiefe des individuellen Willens hervor. Macht doch Nietzsche gelegentlich von dem Schopenhauerschen Gleichnis Gebrauch, nach dem alles Handeln nach abstrakten Maximen etwa einer Uhr zu vergleichen sei, deren Form und Bewegung stets einem ihnen fremden Stoffe aufgezwungen sind, wogegen das Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung dem lebenden Organismus gleiche, bei welchem Form und Stoff von einander durchdrungen und Eines sind. Die Vernunft habe nur die Bedeutung einer ‚untergeordneten Funktion' für das Handeln, die bewußten Motive seien nur ‚Oberflächenphänomene' (W XIII, 71). Allerdings wird dieser irrationalistische Zug erheblich abgeschwächt, wenn wir Nietzsche diese an sich untergeordnete Funktion der Vernunft für das Handeln näher ausführen hören. Gehört es doch nach Nietzsche zur Würde des Menschen, sich von der einseitigen Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart zu befreien, sein Handeln nach Begriffen zu leiten, mit Vernunft das Ganze des Lebens zu überblicken, Leiden und Genüsse gegeneinander abzuwägen, das Ziel des Lebens zu erkennen. Besonders die Philosophen, ‚die höheren, feinsichtigeren Naturen, die das Wohin? und und Wozu? des Menschen bestimmen' (W VII, 162), zeichnen sich durch das Vorwalten der Vernunft in ihnen aus. Der Philosoph, ‚er faßt es ja mit einem Blicke, was alles noch bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben aus dem Menschen zu züchten wäre, er

[1]) Diese innerliche Verwandtschaft zeigt sich auch in dem andauernden starken Interesse und in der lebhaften Sympathie Nietzsches für Goethe. Er ist ihm bis zur letzten Zeit ‚der letzte Deutsche, vor dem ich Ehrfurcht habe' (VIII, 162), der grundedle Mensch mit dem Ideal der harmonischen All-Entwicklung (X, 362), mit der vorbildlichen Kunst, sich selbst zu bilden, zu stilisieren (X, 258). Zur persönlichen Stellung Nietzsches zu Goethe cf. bes. W I, 143. 279. II, 46. 204. 253. III, 89. 90. 126. 149. 265. IV, 180. 320. 328. 346. V, 137. VIII, 132. 133. 162. IX, 163. 356. 358. X. 10. 258. 260. 266. 268. 325. 345. 362. 401. XI, 107. 356. XII, 76. 208. Vergleiche die Bemerkungen von R. M. Meyer im Goethe-Jahrbuch XXII. p. 277 sq.

Digitized by Google

weiß es mit allem Wissen seines Gewissens, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten ist' (W VII, 139). Der Intellekt, mag er auch Werkzeug, Diener des Willens sein, ist immerhin dem erkenntnislosen Willen gegenüber sehend. Der Intellekt ist trotz seiner untergeordneten Natur nicht nur das Organon, sondern auch das Hegemonikon des Willens.[1]) Man braucht dies nicht ohne weiteres als einen Widerspruch zu den panthelistischen Voraussetzungen Nietzsches anzusehen. Der Nietzschesche Voluntarismus führt vielmehr vermöge seiner eigentümlichen Natur durchaus folgerichtig zu einem gewissen Intellektualismus hin. Seine Psychologie ist in ihrer Grundlage voluntaristisch, in gewissen Folgerungen aber intellektualistisch. Der Wille ist trotz seiner Ursprünglichkeit erkenntnislos. Der Intellekt wiederum ist bei all seiner Sklavennatur doch durch und durch Erkenntnis. Daher schwingt sich das untergeordnete Organon folgerichtig zu einem Hegemonikon auf. Ist die Vernunft auch nicht die Ursprungsstätte des Handelns, am wenigsten des tugendhaften, so kommt ihr doch eine positive mitentscheidende Bedeutung zu.

Ja, es läßt sich eine nicht unbedeutende intellektualistische Grundströmung im egoistischen Perfektionismus Nietzsches konstatieren. Hat doch Nietzsche als ausgesprochener Intellektmensch eine entschiedene Vorliebe für phantasie- und verstandesmäßige Willensbetätigung; die reine, praktische Willensbetätigung kommt dabei fast zu kurz. Nietzsche denkt offenbar bei weitem am liebsten an eine sehr eng begrenzte Kategorie, an eine sehr bestimmte Nuance der Willensausübung, nämlich an die, bei der der theoretische Verstand und die freischaffende Phantasie besonders mitwirken. Wir begegnen in dieser Auffassung zweifelsohne einem Reflex seiner eigenen Persönlichkeit. Der Hochton seiner voluntaristischen Wertung ist nicht auf die eigentlichen πράξεις gelegt, auf das Handeln, in dem der Wille doch vor allem gesteigert zum Ausdruck kommt, nicht auf politische oder sonstige aktive Tätigkeit, sofern sie nur stark ist. Wohl hat er eine starke, sehnsüchtige Neigung zu den Renaissancemenschen vom Schlag Caesar Borgias; doch darin darf man nicht das entscheidende Ingredienz seiner Lehre erblicken. Handel und Wandel, alle wirtschaftliche Betätigung betrachtet er als eine so niedrige Beschäftigung,[2]) daß er bedauert, daß heute so viel geistige Kraft

[1]) cf. z. B. W XIII, 193: ‚Die freieste Handlung ist die, wo unsere eigenste, stärkste, feinstens eingeübte Natur hervorspringt und so, daß zugleich unser Intellekt seine dirigierende Hand zeigt.'

[2]) Dies zeigt sich auch in den recht unzeitgemäßen Bemerkungen zur Arbeiterfrage in GD, wo er, den Gedanken der sozialen Auslese beiseite setzend,

Digitized by Google

an ihre Beobachtung verschwendet werde. Diese Urteile eines überfeinerten Intellektmenschen zeigen schon seine höchst persönliche Vorstellung von der Betätigung des Machtwillens. Besonders deutlich ist diese intellektualistische Unterströmung im ‚Zarathustra'. Zarathustra setzt sittliche Selbständigkeit und Eigenwüchsigkeit, das tapfere, freudige Ausleben der eigenen Persönlichkeit den Menschen als Ziel. Er selbst aber nützt diese Unabhängigkeit lediglich zur Erforschung menschlichen Wesens und zur Auffindung allgemein gültiger Regeln des gesellschaftlichen, oder vielmehr des einzelnen, des persönlichen Lebens aus.[1]) Der Nietzschesche Perfektionismus will vor allem die Individualität der großen Geister, d. i. der Dichter und Denker schützen; von den handelnden Menschen, auch den größten, spricht Nietzsche weit seltener und wo es geschieht, mit einer mehr theoretischen als persönlichen Begeisterung. Charakteristisch ist seine Auffassung der Tätigkeit der Philosophen als Machtbetätigung: die Philosophen sind ihm Befehlende, ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht (W VII, 161. VIII, 129).[2])

In seiner Stellung zum Individualeudämonismus zeigt der nietzschesche Perfektionismus einen herben, strengen, stoischen Zug gegenüber der ungleich weicher gearteten spinozischen Selbstvervollkommnung. Nietzsche erachtet den Glückseligkeitsmaßstab als einen ganz untergeordneten und oberflächlichen Wertmesser, der gegenüber dem Prinzip der Vervollkommnung ganz und gar kein Recht habe, sich geltend zu machen. ‚Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, d. h. nach Begleitzuständen und Nebensachen den Wert der Dinge messen, sind Vordergrundsdenkweisen, auf welche ein jeder, der sich gestaltender Kräfte bewußt ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird' (W VII, 171). Der egoistischen Selbstvervollkommnung eignet reine Selbstzwecklichkeit; sie wird erstrebt ohne Rücksicht darauf, welche Folgen für das eigene Behagen mit der Ver-

apriori die Berechtigung einer Arbeiterfrage bestreitet und bedauert, daß man den europäischen Arbeiter militärtüchtig gemacht, daß man ihm das Coalitions-Recht, das politische Stimmrecht gegeben habe, anstatt ihn auf der Stufe des Typus Chinese zu erhalten (W VIII, 153). — Und doch hat JGB den Blick auf jene langsam heraufkommenden stärkeren Klassen und Stände gelenkt, ‚in denen durch glückliche Ehesitten die Kraft und Lust des Willens, der Wille zur Selbstbeherrschung immer im Steigen ist' (W VII, 86).

[1]) cf. die Bedeutung der Erkenntnis und des Erkennenden in Z: W VI, 16. 66. 74. 112. 113. 114. 124. 127. 151. 225. 301. 364. 411.

[2]) Diese intellektualistische Tendenz läßt eine gewisse Einschränkung der Volkeltschen Bemerkung, das Ideal des Übermenschen enthalte durchweg die Anerkennung in sich, daß das Irrationale höher als das Vernünftige stehe, geboten erscheinen (cf. J. Volkelt ‚Arthur Schopenhauer' Stuttg. 1900. Anmerkungen. 501).

Digitized by Google

vollkommnung verknüpft sind, ja sogar trotz der Überzeugung, daß der Unlustüberschuß der individuellen Lebensbilanz mit der Stufe der Vollkommenheit wächst. Die formelle Autonomie verbindet sich mit der Rücksichtslosigkeit gegen das eigene Behagen und Wohlgefühl. ‚Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke' (W VI, 476). Auch als unterstützendes Hülfsmotiv wird das individualeudämonistische Prinzip verworfen, da es nur ein Symptom energetischer Minderwertigkeit, drohender Willensschwäche sei (W XV, 333). Die Lust ist nur zufällige Folgeerscheinung, keineswegs aber perfektionistisches Motiv. ‚Lust ist nur ein Symptom vom Gefühl der erreichten Macht, — Differenz-Bewußtheit — (es strebt nicht nach Lust: sondern Lust tritt ein, wenn es erreicht, wonach es strebt: Lust begleitet, Lust bewegt nicht —)' (W XV, 323). Überall wird von dem Denker, dessen Überzeugung das ‚lux mea crux, crux mea lux' (W XII, 190) ist, der Ernst des Willens zu harter Selbstzucht und die pädagogische Wirkung des Leides in den Vordergrund gestellt.[1]) ‚Der frei gewordene Mensch, um wieviel mehr der frei gewordene Geist tritt mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andere Demokraten träumen' (VIII 149).

Die prinzipielle Ausschaltung und Ablehnung einer Wertung der Individualvervollkommnungen unter supraindividuellem, sozialem Gesichtspunkt rückt die Gefahr nahe, den objektiven Maßstab für die Grenzen der individuellen Steigerung zu verlieren und die Forderung der individuellen Steigerung ins Maßlose zu treiben. Der Nietzschesche Perfektionismus sucht diesen extremen Zug abzumildern durch die Idee der Ästhetisierung des individuellen Lebens. Das Leben soll zu einem Kunstwerk ausgestaltet werden, die Selbstvervollkommnung soll sich in einer beständigen künstlerischen Selbstdarstellung, in der Ausbildung der individuellen Gesamtanlage nach eigenem, konkreten, auf die besondere Individualität zugeschnittenem Ideale realisieren. Besonders später wird dieses Postulat der Ausgestaltung des Lebens zum Kunstwerk als ethische Konsequenz des Gedankens der ewigen Wiederkunft nachdrücklich hervorgehoben. A. Salomé bemerkt hierzu treffend: ‚Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse", wie auch sein „Jenseits von wahr und falsch" macht halt vor „Jenseits von schön und häßlich" und dringt nicht bis zu

[1]) Das Leiden ist ihm ein notwendiges Ingredienz und Stimulans des Lebens. cf. W I, 428. II, 8. 10. 212. 264. III, 170. IV, 112. 269. V, 8. 50. 67. 159. 226. VII, 66. 180. 258. 420. XI, 170. XII, 97. 142. 207. 250. 259. 272. 320. B II, 47. 79. 338. Andr. Sal. a. a. O. 16.

Digitized by Google

diesem durch. Der Übermensch ist nur möglich und begreiflich als das Kunstwerk des Menschen' (a. a. O. p. 208).

Seinem egoistischen Grundcharakter gemäß kann sich Nietzsches Perfektionismus mit der Mitleidsmoral, der ‚laedeneminem-Moral' wenig befreunden. Das Mitleid bildet den Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv (cf. W VIII, 221), vermindert die individuale Lebensenergie, hemmt die Selbstvervollkommnung. Unfähig, ein haltbares sittliches Grundprinzip abzugeben, verwandelt es nur den individuellen Pflichtenkreis in ein Chaos, in welchem alles mit gleichem Rechte Hülfe beansprucht und wird so eine Quelle unüberlegten, schädlichen Handelns. ‚Ach, wo in der Welt geschahen größere Torheiten, als bei den Mitleidigen? Und was in der Welt stiftete mehr Leid, als die Torheiten der Mitleidigen?' (VI, 130). Nietzsche beleuchtet auch die lebensfeindliche Tendenz des Mitleides vom Standpunkte des Universalevolutionismus und findet, daß dieser ‚Multiplikator des Elendes' und ‚Conservator alles Elenden' nur das Gesetz der Entwicklung, der Selektion kreuze und durch die Fülle der Mißratenen aller Art, die er im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren, fragwürdigen Aspekt verleihe, sich als wahre ‚Praxis des Nihilismus' dokumentiere (W VIII, 223). Freilich nur der weise, energetisch wertvolle Mensch soll nach Nietzsche des eilfertigen, kraftmindernden Mitleides entraten; bei den unbedeutenden und oberflächlichen Menschen hält er mitleidige Handlungen für ein unbedingt notwendiges ethisches Präservativ gegen harte, brutale, inhumane Gesinnung; ‚nur so werden sie für das Auge etwas Erträgliches: man soll ihnen ja nicht ausreden, dieser Wille sei ‚die Tugend selber' (W XII, 274). Die aus energetischen Gründen gebotene Elimination der Mitleidsmotive im Nietzscheschen Perfektionismus ist keineswegs mit einer allgemeinen Ablehnung der Humanität zu identifizieren. Verlangt dieser Perfektionismus doch von dem Tugendhaften nachdrücklich ein an die spinozische generositas stark anklingendes, vernunftgeleitetes Wohlwollen. ‚Hauptthema. Die Intelligenz muß Herr sein über das Wohlwollen: es muß neu abgeschätzt werden —' (W XIII, 212)[1])

Spinoza und Nietzsche gelangen von ihren immoralistischen Voraussetzungen zu einem egoistischen Perfektionismus, indem sie das ethische Handeln nach der formellen Seite als individuelle Selbstzwecklichkeit, inhaltlich als egoistische Selbstvervollkommnung darstellen. Beide sehen die ethische Aufgabe

[1]) cf. bes. W XII, 296. 297. XV, 485. VI, 82. 129. XIII, 212. VII, 260. XV, 509.

Digitized by Google

in der Erhöhung der individuellen Lebensenergie durch reine allseitige Entfaltung der in der Persönlichkeit angelegten Summe von Kräften und betrachten die Tugend als das Sein des Menschen nach seiner dynamisch-energetischen Seite. Beide verwerfen vom individual-energetischen Standpunkte aus die altruistischen Motive als daseinsmindernde Werte der Schwäche, ohne indeß dadurch die in vernunftgeleitetem Wohlwollen zum Ausdruck kommende Humanität zu negieren. Doch der spinozische und nietzschesche Perfektionismus trennen sich in der Beurteilung und Würdigung der Individualqualitäten. Spinoza sucht, der individualitätsfeindlichen transcendenten Aspiration seiner monistischen Metaphysik entsprechend, den Wesenskern des Individuums in dem Ewigkeitsanteil an der Substanz, d. i. in dem vernünftigen Sein, im generellen Wesen, das im adäquaten Erkennen seinen reinsten, intensivsten Ausdruck findet. Infolge dessen gewinnt der spinozische Perfektionismus eine einseitig intellektualistische Richtung, stellt er sich als eine Bewegung vom Individuellen zum Generellen dar, die in der Entpersönlichung, Entselbstung des Individuums ihren asketisch-quietistischen Endpunkt findet. Nietzsche hingegen in seinem unvergleichlich überlegenen, umfassenden, rücksichtslosen Wirklichkeitssinn erfaßt das Individuum in seiner vollmenschlichen Eigentümlichkeit und charakterlogischen Bestimmtheit, sieht in der Herausarbeitung und Ausbildung dieser spezifischen Individualwerte die egoistisch-perfektionistische Aufgabe und in der künstlerisch geschlossenen, reich differenzierten Persönlichkeit den reinsten Ausdruck individueller Lebensintensität, den höchsten Grad von Individualmacht. Trotz der den irrationalistischen Grundthesen seiner Metaphysik entsprechenden Bevorzugung des Unbewußten, Instinktiven, Triebartigen im ethischen Handeln gewinnt doch auch die Vernunft als Organon und Hegemonikon mitentscheidende Bedeutung, ja macht sich eine ausgesprochen intellektualistische Grundströmung in seinem Perfektionismus bemerkbar. Auch die Stellung zum Individualeudämonismus trennt Nietzsche von Spinoza. Während die spinozische Selbstvervollkommnung sich mit dem individualeudämonistischen Prinzipe verbindet und nur durch die einseitig intellektualistischen Tendenzen eine starke Neigung zur negativ-eudämonistischen Moral erhält, beachtet Nietzsches Perfektionismus hier eine schroff ablehnende, stoisch herbe Haltung.[1])

[1]) Dieser individualeudämonistische Gegensatz der Selbstvervollkommnung Spinozas und Nietzsches spiegelt sich charakteristisch in der Stellung zum Selbstmorde. Spinoza hält nach seinem energetisch-eudämonistischen Gesichtswinkel den Selbstmord unvereinbar mit dem Selbstvervollkommnungs-Streben, kann hier nur

Digitized by Google

Der egoistische Perfektionismus in seiner Beziehung zum Gesamtwillen.

Wie stellt sich der egoistische Perfektionismus Spinozas und Nietzsches zu den supraindividuellen Zwecken, besonders zum Gedanken der gliedlichen Bestimmtheit der Menschen?

Obwohl der spinozische Perfektionismus sich auf das in allen Wesen wirkende Selbstbehauptungsstreben gründet, vertritt er doch in seinen Thesen nichts weniger als eine Apotheose der Mittelmäßigkeit; der Weise Spinozas ist eine solitäre, exceptionelle, aristokratische Erscheinung. In der spinozischen Welt besteht ein tiefklüftiger Gegensatz zwischen den ‚sapientes' und ‚ignari'; ‚non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis' (tract. theol. pol. c. 16). Zwischen dem Weisen und dem Toren besteht nicht nur ein gradueller Unterschied, sondern eine ausgesprochene, tiefe Wesensdifferenz, die Spinoza in einem an den Dortrechter Kaufmann Blyenbergh gerichteten Schreiben durch den Gegensatz von ‚mus' und ‚angelus' beleuchtet (ep. 23, olim 36). Spinoza weiß, daß die von ihm verkündete Tugend nicht Allerweltstugend ist. ‚Sed omnia

---

ein Symptom von gebrochener, gehemmter Individualität, von geistiger Minderwertigkeit finden. cf. Eth. IV, 18. sch. ‚sequitur eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes eosque a causis externis suae naturae repugnantibus prorsus vinci'. cf. ferner Eth. IV, pr. 20. sch. Wie intellektualistisch farb- und kraftlos aber der eudämonistische *λογισμὸς συμφέροντος* Spinozas werden kann, zeigt Eth. IV, pr. 20. sch. in der Bemerkung: ‚vel quod ex mandato tyranni ut Seneca cogatur venas aperire suas, hoc est, maius malum minore vitare cupiat'. — Anders ist die Stellung von Nietzsches Perfektionismus; er vertritt nach Art der Stoa die *εὔλογος ἐξαγωγή*, faßt den vernünftigen Ausgang aus dem Leben als sittliche, seiner energetischen Grundtendenz wohl entsprechende Tat. ‚Auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben. Der Tod, aus freien Stücken gewählt, der Tod zur rechten Zeit, mit Helle und Freudigkeit, inmitten von Kindern und Zeugen vollzogen: so daß ein wirkliches Abschiednehmen noch möglich ist, wo Der noch da ist, der sich verabschiedet, insgleichen ein wirkliches Abschätzen des Erreichten und Gewollten, eine Summierung des Lebens'. cf. den Abschnitt ‚Vom freien Tode' in Z (W VI, p. 105—108). Der Schaffende soll sich nicht ‚überleben', soll zum freien Tode greifen, sobald er das Maximum seiner individuellen Vollkommenheit und Leistungsfähigkeit erreicht hat, sobald er merkt, daß sein Leben ins Stadium des wertlosen, schaffensarmen Vegetierens zurückzusinken droht. Das nietzschesche Postulat ‚Stirb zur rechten Zeit' ist also keineswegs ein Wort zu Gunsten der schon von Seneca, wie von Epiktet und Marc Aurel verworfenen libido moriendi (cf. Seneca ep. 24,25. Epikt. I, 9, 17; I. 29, 29. M. Aurel XI, 3; Bonhöffer ‚Ethik der Stoa' II, 33), keineswegs ein Ausdruck eines pessimistischen Idealismus, Schopenhauerschen Lebens- und Weltüberdrusses, sondern eine aus Lebensliebe geborene (VIII, 144) Forderung seines egoistischen Perfektionismus, den Eindruck eines schaffensreichen, leistungsvollen Lebens nicht durch einen kraftlosen, überflüssigen Appendix abzuschwächen. ‚Und aus Ehrfurcht vor Ziel und Erben wird er keine dürren Kränze mehr im Heiligtum des Lebens aufhängen' (W VI, 106).

Digitized by Google

praeclara tam difficilia, quam rara sunt' lautet der letzte Satz der Ethik, und der Tract. theol. polit. konstatiert die betrübliche Tatsache: ‚longe abest, ut omnes ex solo ductu rationis semper duci possint; nam unusquisque a sua voluptate trahitur, et avaritia, gloria, invidia, ira etc. saepissime mens ita occupatur, ut nullus locus rationi relinquatur' (tract. th. pol. c. 16) cf. ep. 76. Das gewöhnliche Volk, dessen ‚tenuitas et impotens animus' (Eth. V, 41. sch.) Spinoza des öfteren bitter beklagt, erscheint unfähig, den Anforderungen dieser egoistisch-perfektionistischen Ethik zu genügen, es ist auch von Natur aus nicht dazu bestimmt,[1]) und ‚propterea non magis ex legibus sanae mentis vivere tenentur, quam felis ex legibus naturae leoninae' (tract. th. p. 16). Für den ‚vulgus varius et inconstans' (Eth. IV. 58) muß die positive Religion das pädagogische Surrogat abgeben, deren Lehren die Form der Einbildungskraft, nicht des reinen Verstandes haben (tract. th. p. c. 15). Die unmittelbare Anschauung der ganzen Welt als Gottessymbol erfordert vollendete Freiheit, und ihr ist der Mensch, der notwendig und immer den Leidenschaften unterworfen ist, niemals ganz fähig. Nur ein stufenweises Hinaufklimmen ist dem Menschen vergönnt; die Himmelsleiter (cf. Bild in tract. brev. II. c. 8) in ihrer ganzen Höhe hat noch nie ein Sterblicher erstiegen, die wenigsten haben nur die ersten Schritte auf ihr gemacht. Damit steht nicht im Widerspruch, daß alle Menschen nach Spinoza solche unmittelbare Anschauungen in sich haben, wie das Bewußtsein der Gottesvorstellung und das Dasein der Substanz; doch in den Einzeldingen die unmittelbare Gegenwart des Ewigen anschaulich zu erkennen, wodurch die intuitiven Vorstellungen zur intuitiven Welterkenntnis werden, ist nur wenigen und auch diesen nicht ganz gegeben, dazu gehört eine ‚singularis animi potentia',[2]) auch eine gewisse die äußeren Hemmungen

---

[1]) Tract. theol. pol. c. 4. ‚Homo tamen carnalis haec intelligere nequit et ipsi vana videntur, quia nimis ieiunam Dei habet cognitionem et etiam quia in hoc summo bono nihil reperit, quod palpet, comedat, aut denique quod carnem, qua maxime delectatur afficiat, utpote, quod in sola speculatione et pura mente consistit.'

ep. 19 (ol. 32) ‚plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est.'

Tract. theol. pol. c. 16. ‚natura iis nihil aliud dedit et actualem potentiam ex sana ratione vivendi denegavit, et propterea non magis ex legibus sanae mentis vivere tenentur, quam felis ex legibus naturae leoninae.'

Eth. V. 41. sch. ‚et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt . . .'

ep. 75 (ol. 23). ‚quam quia in ipsius Dei potestate sunt, ut lutum in potestate figuli, qui ex eadem massa vasa facit, alia ad decus, alia ad dedecus . . .'

[2]) Eth. IV. app. 13. ‚— ad haec ars et vigilantia requiritur. . . . unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est.'

Digitized by Google

leichter überwindende physische Prädisposition.[1]) So stellen tatsächlich die sapientes der spinozischen Ethik eine Aristokratie der Bildung, der vernünftigen Einsicht dar, wenn sie auch nicht durch absolut unüberwindbare Schranken von der Menge der ignari getrennt zu sein scheinen, da doch eine an die προκόπτοντες der Stoa erinnernde ethische Mittelklasse besteht: die ihr individuelles Sein in einem Leben nach der ratio auswirkenden Menschen.

Spinoza kennt keine sozialen Neigungen; Gott schaffe nicht Nationen, sondern Individuen, sagt er einmal. Die soziale Verbindung der Menschen ist ihm nicht nur etwas Secundäres, sondern auch etwas für den sittlichen Prozeß, wie er sich in den Einzelnen abspielt, Gleichgültiges. Fallen doch die Förderungen, welche der Mensch durch das freundliche Zusammenleben mit seines Gleichen empfängt, wesentlich in jene Sphäre des sinnlichen und gemütlichen Lebens, welche für Spinoza eigentlich ein zu eliminierendes Element des Lebens bildet, oder doch nur insoweit einen Wert hat, als sie als Mittel für den Zweck des isolierten intellektuellen Lebens dient. Nichtsdestoweniger widerstreitet doch der egoistische Perfektionismus Spinozas keineswegs direkt dem Gedanken der gesellschaftlichen Ordnung, der gliedlichen Bestimmtheit. Jeder Einzelne kann rücksichtslos in der von Spinoza bezeichneten Weise seiner Seinsentfaltung und Seinserweiterung nachstreben, ohne befürchten zu müssen, die übrigen in ihrem gleichfalls auf Selbsterhaltung gerichteten Streben zu beeinträchtigen. Das höchste Gut, welches sich formal als vollkommene Befriedigung des Strebens nach Selbstdarstellung, material als Erkenntnis Gottes und die aus dieser Erkenntnis entspringende intellektuale Liebe zu Gott darstellt, ist seiner Natur nach so beschaffen, daß je heftiger es jeder Einzelne für sich begehrt, desto mehr alle zusammen sich untereinander innerlich verbunden fühlen. Die egoistische Selbstvervollkommnung des Einzelnen, wenn sie sich nur rein und ungetrübt als Wesensbejahung entfaltet, stört nicht die Einheit und Ordnung der ganzen Natur, sie ist vielmehr die eigentliche Grundlage derselben; ‚et tum mens nostra, uti diximus, quam maxime referet naturam: nam et ipsius essentiam et ordinem et unionem habebit objective' (Spin. op. I, 3. p. 30). Das höchste Ziel des egoistischen Perfektionismus, die Erkennt-

[1]) Eth. V. pr. 39 et sch. ‚qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cuius maxima pars est aeterna.'

Die intuitive Gotteserkenntnis wird auch direkt als ein göttliches Gnadengeschenk bezeichnet.

Tract. theol. pol. c. 13. ‚veram enim Dei cognitionem non mandatum, sed donum divinum esse ostendimus —.'

Digitized by Google

nis Gottes, ist subjektiv das, was objektiv als unaufhebbare Wesensgemeinschaft und Seinsordnung in der Natur gegeben ist. Gotteserkenntnis als höchste, reinste individuelle Wesensentfaltung ist Erkenntnis der Wesenseinheit alles Existierenden und bildet als solche zugleich den Indifferenzpunkt für das individuelle Streben des Einzelwesens nach Selbstentfaltung und für die absolute Einheit und Einerleiheit alles Geschehens, für die harmonische Ordnung des beseelten, organischen Ganzen. Darum ist der Weise Spinozas Weltbürger, ein Kosmopolit, von ausgeprägtem Universalismus erfüllt (Eth. IV. 18. sch., 36). Freilich ist dieser spinozische Universalismus weniger das Ergebnis einer Erwägung der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur, ihrer Bedürfnisse, Bestrebungen und Interessen oder der Teilnahme an ihren Schicksalen in der Welt, als vielmehr das Ergebnis der Loslösung der universellen Vernunft von der Mannigfaltigkeit der Weltwirklichkeit und der persönlichen Vernunft von ihren individuellen Beziehungen — eine Confrontierung des Sittlichen an sich, wie es als Gottheit über der Welt, mit dem Sittlichen wie es als reine Vernunft über der menschlichen Individualität schwebt. So stellt sich der egoistische Perfektionismus Spinozas, indem er das generelle Wesen des Menschen zu erfassen und zu entfalten sucht, als eine Bewegung von der Differenz zur Gleichheit, aus dem Kampf zum Frieden dar, deren Zielpunkt die Harmonie im Kosmos der Individualitäten ist,[1]) eine Egoismenkonkordanz, gegründet auf den Gedanken der abstrakten Identität; stellen doch die in reiner Selbstvervollkommnung ausschließlich nach der Vernunft lebenden Menschen keine divergenten, eigenartigen Individualcharaktere, sondern mehr oder weniger identische Vernunftwesen dar.

Obwohl der egoistische Perfektionismus nicht eine Betätigung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft zu deren sittlicher Organisation bezweckt, sondern als ein innerpersönlicher Prozeß die ethische Vervollkommnung der Einzelpersönlichkeit verfolgt, wird doch von Spinoza der Versuch

[1]) Eth. IV. pr. 35. ‚quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.‘

Eth. IV. pr. 37. sch. II. ‚quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo jure absque ullo alterius damno.‘

Eth. IV. pr. 73. sch. ‚quod vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invideat, indignetur, neminem despiciat minimeque superbiat.‘ cf. Eth. IV. pr. 35. dem. coroll. I.

Gegenseitige Befehdung, Feindschaft, Gegensätzlichkeit sind nur Ausdruck einer einseitigen, überwindungsbedürftigen Wesensdarstellung. Eth. IV. pr. 37. sch. II. ‚sed quia affectibus sunt obnoxii, qui potentiam seu virtutem humanam longe superant, ideo saepe diversi trahuntur, atque sibi invicem sunt contrarii.‘ cf. Eth. IV. pr. 32. 34. app. c. 10. Tract. theol. pol. c. 16. Tract. pol. c. 2.

Digitized by Google

gemacht, diesen Prozeß in Beziehung zu den sittlichen Aufgaben, welche die Gemeinschaft dem Einzelnen stellt, zu bringen. Spinoza scheint die Vorteile, welche die wechselseitigen Beziehungen der Individuen dem Einzelnen gewähren, anerkennen und würdigen zu wollen; ist er doch überzeugt: ‚nihil homini ad suum esse conservandum et vita rationali fruendum utilius datur quam homo, qui ratione ducitur' (Eth. IV. app. c. 9).[1]) Freilich will Spinoza, wie aus den angegebenen Parallelstellen erhellt, einen gewissen Nachdruck auf den Relativsatz ‚qui ratione ducitur' gelegt wissen. Er verkennt nicht die Gefahren, die dem Weisen durch den Verkehr mit den Toren, den individuell gebundenen Persönlichkeiten, für die eigene Selbstbewahrung erwachsen. ‚— si contra inter talia (scil. individua) sit, quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit' (Eth. IV. app. c. 7). Wenn auch der Weise weit entfernt ist, die Toren nach stoischer Art als *νεκροί* (Epikt. I, 13, 5; I, 9, 19) zu verabscheuen, zu verspotten, zu verachten (Eth. IV. pr. 45. coroll. I), wenn er auch ihnen gegenüber eine vernunftbeherrschte Menschenfreundlichkeit, die generositas, beobachtet, so behauptet er doch in dem Verkehr mit ihnen eine aristokratisch kühle, kluge Zurückhaltung, selbst die Wohltaten der ignari nimmt er nur mit vorsichtiger Reserve an; ‚homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum quantum potest beneficia declinare studet' (Eth. IV. pr. 70). Nur im Verkehre mit seinesgleichen findet der Weise Erleichterung und Förderung seiner eigenen Selbstdarstellung (Eth. IV. app. c. 7). Nur unter diesen ethisch Gleichstehenden ist ein freundschaftlicher Verkehr, ein eigentliches ‚sibi invicem benefacere' möglich. ‚Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt, et maxima amicitiae necessitudine invicem juguntur, parique amoris studio sibi invicem benefacere conantur' (Eth. IV. pr. 71. dem.); nur hier gilt eigentlich das Wort ‚hominem homini Deum esse' (Eth. IV. pr. 35. sch.). Erwägt man freilich, was zu einem nicht auf Empirie, sondern auf Intuition und Spekulation gestützten theoretischen Leben Freundschaft und Geselligkeit nützen kann, so schrumpft ihr Wert in dieser Richtung so ziemlich auf Null zusammen, und nur ihre störenden und Unlust bereitenden Einflüsse bleiben in voller Kraft bestehen. Das Verbindungsglied zwischen dem spinozischen Perfektionismus und der spinozischen Freundschaft ist vielmehr nur der Gedanke der abstrakten Identität. In dem nach der Vernunft lebenden Menschen bleibe ich mit mir selbst iden-

[1]) cf. Eth. IV, pr. 18. sch., pr. 35. coroll. I. II., pr. 37. dem. II., 40.

Digitized by Google

tisch; die Identität, die ich für mich allein habe, wird so gleichsam verdoppelt und meine eigene Macht durch die Vereinigung mit dem mir Identischen auf das Zweifache erhöht. (cf. Eth. IV. pr. 18. sch.). Wie sucht aber der homo liber den ihm von Seiten der ethisch Minderwertigen, der kurzsichtigen Individualegoismen, entgegengesetzten Widerstand zu entwaffnen? Zwei Mittel stehen hier zur Verfügung. Der Weise strebt auf dem Wege der Unterweisung und Erziehung die ignari zu der vita ex ductu rationis heranzubilden, so daß sie aus freiem, innerlichen Entschlusse sich zur genauesten Wahrung der Rechtssphäre jedes Einzelnen bestimmen. ‚— nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant'[1]) (IV. app. 9). Freilich dürften aus den oben (p. 46f.) angegebenen Gründen nur bei den wenigsten diese Mittel mildpädagogischer Menschenfreundlichkeit allein genügen. Gewaltsame Repressivmaßregeln zu ergreifen (wozu er eigentlich berechtigt wäre cf. Eth. IV. app. 8) liegt indes dem Weisen fern, würde er doch seine eigene Wesensentfaltung durch derartiges leidenschaftliches Handeln schwer schädigen. Damit ist die Verbindung des egoistischen Perfektionismus mit dem Staatsgedanken gegeben; der Staat ist es, der durch Zwangsgesetze den Egoismus der unvernünftigen Masse im Zaume zu halten vermag. Hier kommt im Sinne des Weisen die Reaktion der freien menschlichen Aktivität,[2]) des vernünftigen Menschenegoismus gegen die Opposition der ignari zu entscheidender, sieghafter Geltung. Der Staat hat mit allen Machtmitteln die aus dem beschränkten, einseitigen Sichdarleben der ethisch Schwachen erwachsenden Collisionen der individuellen Interessensphären und Hemmungen des sozialen Verkehrs zu beseitigen und so eine gesicherte Coexistenz der verschiedenen Individuen herbeizuführen, eine allmähliche Assimilation der divergierenden Einzelwillen zu bewirken suchen. Er ist das Erzeugnis des mit Vernunft ausgerüsteten Egoismus, der seinen eigenen sich gegen ihn selbst wendenden Folgen ausweichen will, das Meisterstück des sich selbst verstehenden Egoismus. Der ganze spinozische Staatsgedanke steht unter dem Primat des egoistischen Perfektionismus, der Anfang und Ende des Staates bedeutet. Denn der Erwägung, die reine, ungebrochene, ungefährdete Entfaltung der Individualkräfte zu ermöglichen und zu sichern, dankt er seine Entstehung. Die Verwirklichung dieser in

[1]) cf. Eth. IV. pr. 18. schol. pr. 37, dem. pr. 51, dem. II; app. c. 9. c. 25.

[2]) cf. Tract. pol. c. III. § 3.; c. IV. § 4: ‚est enim civitas tum maxime sui juris, quando ex dictamine rationis agit.'

Digitized by Google

gewissem Grade allen Menschen immanenten Möglichkeit würde Ziel und Ende des Staates bedeuten. Wenn alle Menschen zu einer vernünftigen Selbstvervollkommnung gelangten, wäre nach Spinozas Anschauung die Notwendigkeit eines Staates dahin, denn die nach der Vernunft lebenden Menschen würden eine ungehemmte Gemeinschaft darstellen ohne alle präventiven und repressiven Gesetzesmaßregeln; es würde der Friedenszustand erreicht sein, den der spinozische Perfektionismus infolge seiner intellektualistischen, assimilierenden Tendenz bezweckt, wo ‚omnes in omnibus ita conveniunt, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant, et omnes simul quantum possunt suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant' (Eth. IV. 18. sch.; 37. sch. II). Freilich dieses Ziel liegt selbst für Spinoza noch in weiter Ferne (Eth. V. pr. 42. sch.).

Die spinozische Selbstvervollkommnung verbindet sich auch mit dem Gedanken des universellen Eudämonismus. Ein wesentliches Hülfsmoment für das Glück und die Macht des Einzelnen ist die Eintracht und der blühende Zustand der menschlichen Gesellschaft (Eth. IV. pr. 35. 40). Der Weise will und strebt daher alle seine Handlungen mit dem Grundsatz des Wohlseins und der Freiheit eines jeden in Übereinstimmung zu halten und für das Wohl und die Freiheit der Gesamtheit nach Kräften zu wirken. Das sozial-eudämonistische Element stellt indes nur ein Hilfselement des egoistischen Selbstvervollkommnungs-Strebens dar. Die Hingabe an das Allgemeine erfolgt nicht um der Sache als solcher willen; das individuelle Ich, seine Macht und Größe bildet die Hauptsache, der gegenüber die Förderung und Unterstützung der übrigen Menschen ein bloßes subsidiäres Moment ist.

So fehlt es dem egoistischen Perfektionismus Spinozas nicht an einem gewissen sozialen Zuge. Indem er den Egoismus im höchsten menschlichen Sinne mit der autonomen Vernunft gleichsetzt und die Darstellung und Selbstbehauptung des generellen Wesens der Menschen verfolgt, erweist er sich als ein ausgleichendes, assimilierendes und harmonisierendes Prinzip, das eine Ableitung der sozialen Pflichten aus Vernunftforderungen ermöglicht. Doch ist dieser Perfektionismus das Gegenteil von sozial im engeren Sinne. Er gelangt nicht zu tieferer, lebendiger Würdigung der kräftesammelnden Eigenschaften sozialer Institutionen; er kennt nicht ein kräftiges, aktives Eingehen des Individuums in die Gemeinschaftsformen. Der spinozische Staat erlangt keinen organischen Charakter, er besitzt vielmehr den Habitus eines

Digitized by Google

bloßen Egoismenconglomerates; das egoistische Individuum, auch der Weise, hängt durch kein gemütliches Band, weder durch Pietät, noch durch Patriotismus mit dem Staatsleben zusammen. Alle Arbeit an der Vervollkommnung der Gesellschaft und sozialen Gemeinschaft erscheint nur als Mittel zur eigenen Selbstvervollkommnung, die in der quietistischen, erkenntnisvollen Selbstbefriedigung des Weisen ihren reinsten, intensivsten Ausdruck gewinnt. So steht über der Idee des Zusammenwirkens in ergänzender Gemeinschaft die Selbstgenugsamkeit der vollendeten Einzelpersönlichkeit. Es gelingt nicht, die Erfüllung der familiären, beruflichen, sozialen, politischen Pflichten in einen eigentlichen organischen Zusammenhang mit der persönlichen Aufgabe, das Gute „an sich selbst" zu verwirklichen, zu bringen. Die Versittlichung der Einzelpersonen, dieser innerpersönliche Prozeß, erfolgt wohl in der Welt, aber nicht durch sie. Der centrale Wertpunkt liegt nicht im operari, sondern im esse der Persönlichkeit. Der Weise ist kein Mann der Tat, nicht zu lebendiger Teilnahme an der Kulturarbeit, nicht zu einem interessevollen Eingehen in die verschiedenartigen Aufgaben des Weltlebens geneigt. Zur intuitiven Betrachtung Gottes und der intellektuellen Liebe zu ihm genügt eben das isolierte Individuum sich vollkommen und kann durch Eingriffe dritter Personen weit eher gestört als gefördert werden. So ist der spinozische Weise, in die ‚meditatio vitae' versunken (Eth. IV. pr. 67. dem.), doch ein asketisch welt- und lebensferner Denker.

Nietzsches egoistischer Perfektionismus gewinnt eine andere Stellung zu dem Gesamtleben, stützte er sich doch auf einen andersartigen, ungleich lebensvolleren Begriff der reinen Individualität. Trotz seines egoistischen Charakters ist dieser Perfektionismus doch von dem Gedanken an die Allgemeinheit getragen, ja er steht in dessen Dienste. Der Gedanke an die ganze Menschheit bewegt Zarathustra und weckt in ihm die Klage: ‚Ihr littet noch nicht am Menschen' (W VI, 421), bestimmt ihn, „die Fernstenliebe" (VI, 90) zu predigen, die „Liebe zum Kinderland" (VI, 297). Seine egoistische Selbstvervollkommnung strebt nicht nach Entfaltung des einzelnen Individuums, losgelöst vom Ganzen. Lichtenberger bemerkt: ‚Nietzsche ist Individualist aus Altruismus' (Lichtenberger a. a. O. p. 199; cf. A. Salomé a. a. O. p. 201, 202.) ‚Der Philosoph, der das Gewissen für die Gesamtentwicklung des Menschen hat' (VII, 85), das ‚höhere, fernsichtigere Mitleiden' (W VII, 180), faßt die Höherbildung der gesamten Menschheit ins Auge (W VII, 139), erkennt die Unterlassung der individuellen Selbstvervollkommnung als ein Vergehen an der Menschheit. ‚Auch was ihr

Digitized by Google

unterlaßt, webt am Gewebe aller Menschen-Zukunft; auch euer Nichts ist ein Spinnennetz und eine Spinne, die von der Zukunft Blute lebt' (W VI, 251). Die durch den egoistischen Perfektionismus erzielte Häufung von Individualvervollkommnungen soll der Höherbildung der gesamten Menschheit dienen; die Idee des Individualevolutionismus steht im Dienste eines Universalevolutionismus des Menschheitstypus. Nur durch eine Menschheit, in welcher jedes Individuum in höherem oder geringerem Grade einen sogenannten „erworbenen Charakter" durch eigenes Selbstversittlichungsstreben sich errungen hat, kann der Individualzweck der Individualitätsstufe, welche wir Menschheit nennen, erfüllt und die Idee in dem Maße realisiert werden, als die Menschheit überhaupt dazu befähigt ist.

Diese Verbindung des egoistischen Perfektionismus mit dem Prinzip des Universalevolutionismus bewirkt eine energische Ausschaltung des sozial-eudämonistischen Elementes. Nietzsche bekämpft entschieden den Gedanken des universellen Eudämonismus; die Polemik quillt hier aus der Tiefe seines eigensten Wesens. „Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne-Weide-Glück der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann" (W VII, 64). Hierher gehört auch sein Ausdruck ‚Herdentier', sein Spott über die übergroße Weichheit und Verzärtlichung (cf. W VII, aph. 62, 201, 202, 203). ‚Die eudämonistisch-sozialen Ideale führen die Menschen zurück, — sie erzielen vielleicht eine sehr nützliche Arbeiter-Spezies —, sie erfinden den idealen Sklaven der Zukunft, die niedere Kaste, die nicht fehlen darf' (W XII, 367). Nietzsches Perfektionismus erfaßt nicht wie der spinozische das generelle Wesen der Menschen, er wirkt deshalb auch nicht wie dieser nivellierend, assimilierend und harmonisierend im Kosmos der Individualitäten. Sein Ziel ist vielmehr die kühne, markige Ausprägung eigenartiger, scharfgeschnittener Individualcharaktere, divergenter, ja entgegengesetzter Naturen, in denen er die Träger der fortschreitenden Verjüngung sieht; er beabsichtigt also eine immer reichere Differenzierung, Vertiefung der individuellen Gegensätzlichkeit, Steigerung des Antagonismus in der Welt der Individualitäten. Seine heraklitische Vorliebe für die agonalen Seiten im Lebensbilde[1]) trägt Nietzsche auch in seine Ethik. ‚Nicht Friede überhaupt, sondern Krieg' (W VIII, 218) ist die Losung. Ist er doch der Überzeugung: ‚in Wahrheit gehört in alle Verhältnisse ein starker Antagonismus hinein, in Ehe, Freundschaft, Staat, Staatenbund, Körperschaft, gelehrte

[1]) Über die Stellung Nietzsches zu Heraklit orientiert trefflich R. Oehler in seiner Schrift ‚Fr. Nietzsche und die Vorsokratiker'. Lpz. 1904.

Digitized by Google

Vereine, Religion, damit etwas Rechtes wachse. Das Widerstreben ist die Form der Kraft' (W XII, 119). Er befürchtet von einem friedensseligen, gegensatzlosen Leben nur eine allgemeine Entartung der menschlichen Natur (W VIII, 87) und betont, daß nur unter großen Gefahren, unter großem Druck der Mensch kräftig gediehen sei. ‚Erster Grundsatz: man muß es nötig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie' (W VIII, 150).

Ungleich schärfer und entschiedener als bei Spinoza sind im Nietzscheschen Perfektionismus die aristokratischen Züge ausgeprägt. Nichts liegt ihm ferner als der Gedanke der Gleichheit und der ethischen Gleichberechtigung. ‚Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für Alle' beteuert Zarathustra in jener erschütternden Abendmahlsszene (W VI, 415). Der freie Mensch Nietzsches, der Herrenmensch, stellt eine solitäre, aristokratische Erscheinung dar, durch tiefen Gegensatz von der Menge der unfreien, energetisch minderwertigen Persönlichkeiten, der Herdenmenschen, getrennt. Nur ihm, in dessen glücklich prädisponierter Individualität sich „die Fülle plastischer Kraft" mit der „strömenden Produktivität", der „Reichtum der sinnlich-geistigen Natur" mit dem „stoisch ernsten Willen der Selbstbewahrung und Selbstbeherrschung" eint, ist das ungehemmte, kühne Sichdarleben und Sichdurchsetzen, die reine Entfaltung der Individualenergie gegeben als sein Recht und seine Pflicht, während bei der Mehrzahl der energetisch minderwertigen Menschen, die in ihrer beschränkten physischen und psychischen Konstitution nur ‚Vorspiele und Einübungen' zu einer solchen glücklichen, synthetischen Natur darstellen (W XV, 482), eine ungehinderte Selbstdurchsetzung nur zu leicht den Charakter eines einseitigen, blinden, gemeingefährlichen Egoismus annehmen dürfte. Für sie, die energetisch Minderwertigen, ist die Unterordnung unter den gesellschaftlichen und staatlichen Gesamtwillen unbedingt erforderlich. Nietzsche steht nicht ab, hier die hohe propädeutische Wichtigkeit des Gehorsams gegen die heteronomen, autoritativen Moralprinzipien anzuerkennen. ‚Das Wesentliche, „im Himmel und auf Erden", wie es scheint, ist, nochmals gesagt, daß lange und in einer Richtung gehorcht werde; dabei kommt und kam auf die Dauer immer etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben' (W VII, 117). Er findet hierin geradezu den ‚moralischen Imperativ der Natur' (VII, 118). Hier, im gesellschaftlichen und staatlichen Verbande, erfolgt die Erziehung zu einem einheitlichen Instinktleben, deren Notwendigkeit Nietzsche angesichts der in den meisten vorhandenen ‚Instinkt-Disgregation', des ‚physiologischen Selbstwiderspruches' offen anerkennt (W VIII, 154). Hier soll der ‚vollkommene Automatismus des Instinkts' entwickelt werden, ‚diese Voraus-

Digitized by Google

setzung zu jeder Art Meisterschaft, zu jeder Art Vollkommenheit in der Kunst des Lebens' (W VIII, 301). Eine besonders eingehende Würdigung des propädeutischen Wertes gesellschaftlicher und staatlicher Organisationen bietet WM in dem Abschnitte „Morphologie der Selbstgefühle" (W XV, 357f.), wo Nietzsche die Frage ventiliert, inwiefern die Gemeinschaftsgefühle die vorbereitende Stufe darstellen in einer Zeit, wo das ‚Personal-Selbstgefühl', die Initiative der Wertsetzung im Einzelnen noch nicht möglich sind. Er findet, daß die Höhe des ‚Collektiv-Selbstgefühls' und der sich hier entfaltende Stolz auf die Distanz des Lebens eine wichtige Schule des ‚Individual-Selbstgefühls' ist, indem sie den Einzelnen nötigt, in seiner durch die Hingabe an die soziale Gemeinschaft objektiv erweiterten, mit einem größeren und namentlich bestimmten Inhalte erfüllten Persönlichkeit den Inhalt und die Ehre des Ganzen zu repräsentieren; ‚er muß reden und handeln mit einer extremen Achtung vor sich, insofern er die Gemeinschaft in Person darstellt' (W XV, 357). Nietzsche gelangt zu dem Ergebnis: ‚Die Collectiv-Selbstgefühle sind die große Vorschule der Personal-Souveränetät' (XV, 358). So mißt der nietzschesche Perfektionismus den gesellschaftlichen und staatlichen Verbänden einen wertvollen Anteil an der Erziehung zur Autonomie der Individuen zu, sie sind ihm unentbehrliche Organe der ethischen Propädeutik. Die im Sozialkörper zu autonomen Wollen ausgereiften Individuen lösen sich aus dem sozialen Verbande los; sie bilden einen aristokratischen Tugendbund, einen neuen Adel, der sich nicht auf historische Vorrechte, sondern auf die Reinheit und Güte der Individualnatur, auf die Stärke des vernunftgeleiteten individualen Wollens gründet. ‚Nicht, woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht! — — Oh meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern hinaus!' (W VI, 297). Freilich ist dieses Ausreifen zu selbstherrlicher, autonomer Lebensführung nur den wenigsten gegeben; in der breiten Masse der Durchschnittsmenschen, in der Mehrzahl der Individualwillen überwiegt das passive, empfangende Moment; sie kommen infolge ihrer schwachen Individualanlage nie über eine beschränkte, einseitige Auffassung des Gesamtbewußtseins hinaus, an dem sie teilnehmen, sie stellen nur unbewußte Träger und Vollbringer des Gesamtwillens dar. Für die freien Menschen, die in eigener Tätigkeit die die Gesamtheit bewegenden Vorstellungen und Strebungen zur selbstbewußten Wirklichkeit erheben, wird die Unterordnung unter den gesellschaftlichen und staatlichen Gesamtwillen entschieden in Abrede gestellt.

Digitized by Google

Hier, unter den energetisch gleichwertigen Persönlichkeiten erkennt der egoistische Perfektionismus Nietzsches das Recht der Socialität, die Pflicht der Gegenseitigkeit an. Hier fühlt die vornehme Seele eigentliche, tiefste Wesensverwandtschaft, hier schätzt sie trotz ihres egoistischen Grundzuges ‚die Gegenseitigkeit in der ausgewähltesten Sphäre der meines-Gleichen, inter pares' (W XV, 458). „Sobald sie über die Frage des Ranges im Reinen ist, bewegt sie sich unter diesen Gleichen und Gleichberechtigten mit der gleichen Sicherheit in Scham und zarter Ehrfurcht, welche sie im Verkehre mit sich selbst hat, — gemäß einer eingeborenen himmlischen Mechanik, auf welche sich alle Sterne verstehen' (W VII, 252). In dem Verkehre mit gleichstarken Individualitäten bestimmt sie die Überzeugung, daß der Austausch von Ehren und Rechten als Wesen alles Verkehrs ebenfalls zum naturgemäßen Zustand der Dinge gehört (W VII, 252). Unter Gleichberechtigten beobachtet sie ‚die feinsten Nuancen der Societät', die Lust für alle ‚Nuancen der Ehrfurcht'. Hier nur ist eigentliche Freundschaft als inniges, rücksichtsvolles Ineinanderleben gereifter Persönlichkeiten möglich. Zarathustra mahnt zu solchem Zusammenschluß wesensverwandter Naturen. ‚Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. — — Ich lehre euch den Freund, in dem die Welt fertig dasteht, eine Schale des Guten' (W VI, 89f.). Doch wird von Nietzsche im Freundschaftsverhältnis nicht in spinozischer Weise die abstrakte Identität, sondern der gesunde, fördernde Antagonismus hervorgehoben. ‚In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben' (W VI, 81. cf. XII, 315).

Wie stellt sich aber der aristokratische Bund der Herrenmenschen zu der durch tiefen Gegensatz von ihm getrennten Menge der energetisch Minderwertigen? Ihr Verhalten gegen den herdenhaften Typus ist bei Nietzsche doppelt gezeichnet. Bei der Darstellung des historischen Herrenmenschen werden geflissentlich die herben, harten Züge unterstrichen, die eine eigentümliche Zuspitzung nach der Richtung des Gewalttätigen, Brutalen, ja Grausamen enthalten. Die historischen Herrenmenschen treten der gesellschaftlich gebundenen Menge gegenüber als ‚cäsarische Züchter und Gewaltmenschen der Kultur' (W VII, 211), erfüllen die Mission rücksichtsloser Cäsarennaturen, huldigen einem schrankenlosen Sichausleben auf Unkosten der dienenden Menge. Nietzsche wird nicht müde, in diesem Bilde der historischen Herrenmenschen die Züge der Härte, Grausamkeit, Verwegenheit und Gefährlichkeit in grelle Beleuchtung zu bringen. Doch der egoistische Perfektionismus Nietzsches ist weit entfernt, diese „Ansätze" zu der aus der Stärke stammenden Idealbildung in ihrer Struktur

Digitized by Google

glatt zu übernehmen und nachzuahmen; sie sind ihm keineswegs einfach zu kopierende Muster. Der ideale Herrenmensch ist zwar auch ein Mensch des grossen Affekts, der gesunden Kraftfülle, doch keine brutale, sinnlos grausame Natur: er handelt nicht nach Willkür, sondern nach höchsten, dem einheitlichen, gesunden Instinktleben immanenten Gesetzen. Wohl ist er sich des Abstandes von der ‚indifferenten Menge' bewußt und bestrebt, sie in der notwendigen ‚Distanz der Abhängigkeit' zu erhalten. Doch der vernünftige Herrenmensch, der das ‚Prinzip der Wertrangordnung' erkennt und ehrt, ist weit entfernt, sie zu verachten oder auch nur gering zu schätzen. Er erfaßt nach dem Prinzip der Ökonomie in der Wertrangordnung Recht und Bedeutung dieser undifferenzierten sozialen Schichten. ‚Man soll den solitären Typus nicht abschätzen nach dem herdenhaften und den herdenhaften nicht nach dem solitären. Aus der Höhe betrachtet, sind beide notwendig; insgleichen ist ihr Antagonismus notwendig' (W XV, 425). Nietzsche findet es eines tieferen Geistes vollkommen unwürdig, in der Mittelmäßigkeit an sich schon einen Einwand zu sehen (W VIII, 303). ‚Wogegen ich kämpfe: daß eine Ausnahme-Art der Regel den Krieg macht, — statt zu begreifen, daß die Fortexistenz der Regel die Voraussetzung für den Wert der Ausnahme ist' (W XV, 431). Wie bei einem Philosophen der Haß gegen die Mittelmäßigkeit ‚ein Fragezeichen an seinem Recht auf Philosophie' darstellt, so empfindet auch der vernunftbeherrschte Herrenmensch eine derartige ‚Entrüstung über den Gesamt-Aspekt der Dinge' als durchaus unwürdig und unberechtigt (W VIII, 302). Er unterschätzt nicht die Kulturbedeutung der stark und gesund consolidierten Mittelmäßigkeit, zeigt ihr gegenüber ‚Gesinnungsgröße', ‚Höflichkeit des Herzens', ‚hochgeartete Güte', ‚vernünftiges Wohlwollen', wenngleich er im Verkehr mit ihr eine vorsichtige, aristokratische Zurückhaltung beobachtet (W VII, 44).

Freilich ist dieser Perfektionismus das Gegenteil von sozial im engern Sinne. Es liegt ihm gänzlich fern, zur Teilnahme an der Kulturarbeit, zur Wirksamkeit an den kleinen und großen Organisationen der Menschheit aufzufordern. Die egoistische Selbstvervollkommnung ist im Grunde ein innerpersönlicher Prozeß, losgelöst von den sittlichen Berufskreisen der Welt, der die Person des Menschen isoliert von Welt und Gesellschaft, der keine Zweckbeziehung auf die sittliche Organisation der wirklichen Welt hat. Die ethischen Qualitäten des Herrenmenschen: Gesinnungsgröße, Schönheit, Denkkraft, Herzensreinheit, Willensstärke stellen keine ethischen Relationswerte dar, entlehnen ihre Würde nicht den Folgen, die

Digitized by Google

von ihnen ausstrahlen; sie repräsentieren vielmehr absolute Persönlichkeitswerte, die dadurch qualifizierte Persönlichkeit ist an und für sich das Wertvolle; wenngleich sich ein gewisses Handeln unvermeidlich aus ihnen ergibt, so ruht doch der eigentliche Wertpunkt nicht im operari, sondern in dem esse der Persönlichkeit. Der Herrenmensch ist ebenso wenig ein Mann der Tat wie der spinozische Weise. Sein Zweck, die Maximation des Menschentypus in seiner Person zu realisieren, entrückt ihn den Kreisen beruflicher und wirtschaftlicher Tätigkeit, drückt die Außenwelt zum gleichgültigen Material des Machtwillens herab, arbeitet einer asketischen Isolation vom eigentlichen Weltleben vor. Dies erklärt das starke Hervortreten des Einsamkeitsmotives im Nietzscheschen Perfektionismus.[1]) ‚Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit! — Gleiche wieder dem Baume, den du liebst, dem breitästigen: still und aufhorchend hängt er über dem Meere' (W VI, 73) — so erklingt unaufhörlich Zarathustras Mahnung, der, ein Prediger der frei schaffenden Individualität, doch zu nichts weniger bereit ist, als in die Mannigfaltigkeit der Aufgaben des eigentlich praktischen Lebens kräftig einzugehen, sich hier der Gefahr auszusetzen, ‚auf dem Markte die Persönlichkeit zu zersplittern und zu verlieren'. Mit welcher Begeisterung stimmt nicht der quietistisch-asketisch gesinnte Prophet, dem Bannkreis des praktischen Lebens entronnen, sein Loblied auf diese seine stille Freundin an. ‚Oh Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit! Zu lange lebte ich wild in wilder Fremde, als daß ich nicht mit Tränen zu dir heimkehrte! — Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen' (W VI, 271). Das Bild des breitästigen Baumes, der still und aufhorchend über dem Meere hängt (W VI, 73), ist so recht ein charakterisierendes Symbol des nietzscheschen Herrenmenschen. Die egoistische Selbstvervollkommnung, der einseitige, alle individual- und sozialeudämonistischen Motive ausschaltende Zweck, die Maximation des Menschentypus in der eigenen Person zu realisieren, schlägt in eine asketische Personenheiligung um, die den Menschen von der Welt isoliert und ihm damit das eigentliche Substrat und Objekt des Machtwillens entzieht. „Der höchste Instinkt

[1]) Zum Einsamkeitsmotiv in der Nietzscheschen Ethik cf. W II, 400. III, 355. 364. 366. IV, 258. 303. 304. 307. 315. 316. 329. 369. V, 263. 316, 317. 320. VI, 9. 11. 72. 73. 77. 113. 143. 160. 235. 269. 270. 395. 400. VII, 43. 64. 66. 87. 145. 164. 190. 223. 265. 415. 424. VIII, 217. IX, 221. 233. X, 223. XI, 68. 136. 399. 401. 405. 407. XII, 4. 96. 188. 249. 270. 319. 360. Die sieben Einsamkeiten: W V, 216. 237. VIII, 215. 372. 374. XII, 247. 256. 283. 284. XV, 5. 154. 489. 458. cf. B I, 30. 32. 246. 279. B II, 192. 285. 302. 318. And. Salomé a. a. O. p. 15.

Digitized by Google

der Reinlichkeit stellt den mit ihm Behafteten in die wunderlichste und gefährlichste Vereinsamung, als einen Heiligen' (W VII, 259). Das Endergebnis ist tatenlose Vereinsamung, ein Rückfall des substratlos gewordenen Machtwillens in den Idealismus des objektiven Menschen, der die Persönlichkeit zu einem ‚stille liegenden Spiegel des Himmels und der Erde' macht (cf. W VII, 260. 140). Man denke nur an das Mittagsbild im vierten Buche von Z (W VI, 400—404). So mündet auch der egoistische Perfektionismus Nietzsches trotz seines stark voluntaristischen Charakters, trotz seiner anfänglichen Diesseitsfreudigkeit und seiner Erdentreue in einen asketischen Quietismus aus, dem, wie wir schon im vorigen Abschnitte darlegten, eine stark intellektualistische Färbung keineswegs fehlt. Von diesem asketisch-quietistischen Endpunkte aus erscheint es etwas mehr als ein bloßes Gleichnis, wenn Nietzsche seine Jünger als ‚die letzten Stoiker' begrüßt (W VII, 182); gestaltet sich doch auch das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* der Stoa, obwohl es aus dem Kampf mit den Affekten erwächst, zu einem Akt der Opferung aller Beziehungen zum natürlichen Weltleben, zu einem apathisch-quietistischen Verkehr mit dem Absolut-Guten, der eben nur durch völlige Ablehnung aller Beziehungen zur Außenwelt aufrecht erhalten werden kann, gelegentlich freilich auch ihr gegenüber in Cynismus umschlägt.[1])

So gelangen Spinoza und Nietzsche von ihren deterministisch-monistischen Voraussetzungen aus zu einem egoistischen Perfektionismus, indem sie das ethische Handeln nach der formellen Seite als individuelle Selbstzwecklichkeit, inhaltlich als egoistische Selbstvervollkommnung zu fassen und darzustellen versuchen. Beide sehen die ethische Aufgabe in der Steigerung der individuellen Lebensenergie durch reine, allseitige Entfaltung der in der Persönlichkeit angelegten Summe von Kräften und betrachten die Tugend als das Sein des Menschen nach seiner dynamisch-energetischen Seite. Beide verwerfen vom individual-energetischen Standpunkte die altruistischen Motive als daseinsmindernde Werte der Schwäche, ohne indes damit eine in vernunftgemäßem Wohlwollen zum Ausdruck gelangende Humanität auszuschalten. Doch der spinozische und nietzschesche Perfektionismus trennen sich in der Beurteilung und Würdigung der Individualqualitäten. Spinoza sucht, der individualitätsfeindlichen, transcendenten Aspiration seiner monistischen Metaphysik entsprechend, den Wesenskern des Individuums in dem Ewigkeitsanteil an der

[1]) cf. Diog. Laert. VII, 88. 174.; Krische ‚Forschungen zur Geschichte der alten Philosophie' I. p. 437sq. Zeller ‚Die Philosophie der Griechen' III, 1 p. 213sq. 296sq. L. Schmidt ‚Die Ethik der alten Griechen' II, p. 448sq.

Digitized by Google

Substanz, d. i. im vernünftigen Sein, im generellen Wesen, das im adäquaten Erkennen seinen reinsten, intensivsten Ausdruck findet. Nietzsche erfaßt dagegen in seinem ungleich ausgeprägteren Wirklichkeitssinne das Individuum im ganzen Umkreis seiner vollmenschlichen Eigentümlichkeit und charakterologischen Bestimmtheit. Während der spinozische Perfektionismus demnach eine Bewegung vom Individuellen zum Generellen, aus der Differenz zur Identität, also ein nivellierendes, assimilierendes und harmonisierendes Prinzip darstellt, zielt der nietzschesche Perfektionismus, der einen derartigen ‚progressus in simile' (W VII, 255) verabscheut, auf kühne, markige Ausprägung eigenartiger, scharfgeschnittener Individualcharaktere ab, sucht er eine immer reichere Differenzierung, Vertiefung der individuellen Gegensätzlichkeit, Steigerung des Antagonismus in der Welt der Individualitäten zu bewirken. So gelangen die spinozische und nietzschesche Selbstvervollkommnung, obwohl beide streng egoistischen Charakters, zu diametral entgegengesetzten Endresultaten: Spinozas Perfektionismus gipfelt in der Annihilierung des Individuums im Absoluten, Nietzsches Perfektionismus in der Verabsolutierung des Individuums. Welch eine polare Gegensätzlichkeit! — Und doch ist in der Unmöglichkeit der unbewußten unio mystica Spinozas, ein Strebensziel des Individuums darzustellen, die Bewegung zur conträr entgegengesetzten Position Nietzsches angelegt. Denn macht macht man (wie dies bei Spinoza mit ziemlich unzweideutigen Redewendungen geschieht) mit der Unbewußtheit der Einswerdung Ernst, so muß dieselbe aufhören, Strebensziel des Individuums als solchen zu sein, da sie entweder nur nach dem Tode des Individuums realisierbar ist, oder aber schon bei seinen Lebzeiten besteht und zwar dann immer und unaufhörlich besteht, ganz unabhängig von allem das Bewußtsein irreleitenden Schein unwirklicher Handlungen. Findet man sich dagegen darein, daß eine Vereinigung nur zwischen zweien möglich ist, daß also das Individuum oder der Schein der Individualität selbst in der unio mystica nicht verschwindet, so muß man sich an den Gedanken gewöhnen, mit diesem Schein als einem auf alle Fälle unvertilgbaren, nicht in die Einheit aufgehenden und so quasi reelen zu rechnen. Beide Lösungen des Widerspruches lassen sich ganz gut zugleich annehmen: man kann das Individuum

---

[1]) ‚Wie die Betrachtung sub specie aeternitatis die Erscheinungswelt in die göttliche Substanz zurücknimmt, so verzehrt der von ihr untrennbare Affekt der Gottesliebe die Individualität. Und als der eigentliche Erzeuger und Träger des sittlichen Prozesses erscheint die Gottheit, die im höchsten Egoismus die individuelle Welt aufzehrt, die sie nur zu ihrer Selbsternährung aus sich entlassen zu haben scheint.' Bender o. a. O. p. 223.

Digitized by Google

einerseits als in beständiger unbewußter Einheit mit dem Absoluten stehend betrachten und andererseits als in dem unzerstörbaren Schein des Bewustseins befangen, daß es vom Absoluten verschieden sei. Die unbewußte Einheit kann dann nicht mehr Strebensziel sein, weil sie ja ohnehin beständig erreicht ist, die unbewußte kann es nicht mehr sein, weil sie ihrem Begriff nach unerreichbar ist. Beide Lösungsarten des Widerspruches von der mystischen Tendenz der Annihilierung des Individuums in das Absolute führen zum diametral entgegengesetzten Standpunkte, zu einem Umschlag in das System der Verabsolutierung des Individuums. So ist im Charakter der spinozischen unio mystica eine Bewegung nach der nietzscheschen Position in der Anlage gegeben.

Infolge des einseitig egoistischen Zuges der innerpersönlichen Vervollkommnung gelingt es Spinoza und Nietzsche nicht, dieselbe mit der Erfüllung der familiären, beruflichen, sozialen und politischen Pflichten in organischen Zusammenhang zu bringen[1]). Wohl findet Spinoza durch die Gleichsetzung des reinen Egoismus mit der autonomen Vernunft eine gewisse Ableitung der sozialen Pflichten aus Vernunftforderungen. Doch der innerpersönliche Prozeß der Selbstvervollkommnung hat keine direkte, notwendige Beziehung zur Gesellschaft[1]), entsteht nicht aus der Wechselwirkung der einzelnen Personen in der Gemeinschaft und zweckt nicht ab auf eine Regelung des Gemeinschaftslebens; die soziale Verbindung des Menschen ist hier etwas Secundäres und für den sittlichen Prozeß, wie er sich in dem Einzelnen abspielt, Gleichgültiges. Über der Idee des Zusammenwirkens in ergänzender Gemeinschaft steht die egoistische Selbstentfaltung des Weisen, die in der quietistischen erkenntnisvollen Selbstbefriedigung ihren reinsten Ausdruck gewinnt.

Auch der nietzschesche Perfektionismus drängt infolge seiner einseitig egoistischen Motivierung zu einer asketischen Isolierung vom eigentlichen praktischen Leben und mündet in einen unverkennbaren asketischen Quietismus aus, dem stark intellektualistische Momente nicht fehlen. Der Weise Spinozas und der freie Mensch Nietzsches sind beide, wenn auch in verschiedenem Grade, weltflüchtige Asketen, ohne eigentlichen Sinn für die *πράξεις* des Lebens, die schwerlich die voll ent-

[1]) Bender a. a. O. p. 224. ‚Wie auf den Häuptern der Berge der ewige Schnee in der Sonne erglüht, ohne sich zu erwärmen, so glüht das Feuer der Gottesliebe in der Vernunft dieses Weisen. Aber kein Strahl fällt von ihr in die Welt, um sie zu erleuchten und zu erwärmen. Das Feuer verzehrt, was sterblich an ihm ist, und das Unsterbliche hebt sich empor in das Unendliche. Eine ‚Unwandelbare. um dort selbst die Erinnerung an den seltsamen Traum zu verlieren, daß es einmal in einem Körper und in einer Welt des Individuellen, d. i. des Wirklichen gelebt hat.‘

Digitized by Google

faltete Menschlichkeit repräsentieren dürften. Der asketisch-quietistische Schluß des egoistischen Perfektionismus bei Spinoza und Nietzsche beweist, daß die volle Menschlichkeit nur dadurch erreicht werden kann, daß eine individualistische und eine soziale Tendenz in wechselseitig ergänzender, hebender und einschränkender Weise zusammenwirken, daß der reine egoistische Perfektionismus, einseitig die erstere betonend, nicht das letzte Wort einer Ethik sein kann und darf.

Digitized by Google

Inhalt.

I. Teil.

Nietzsches persönliche Stellung zu Spinoza.

II. Teil.

Die immoralistische, lebensbejahende Grundlage des egoistischen Perfektionismus.

III. Teil.

Die energetische Wertungsweise.

IV. Teil.

Der egoistische Perfektionismus in seiner Stellung zum Gesamtwillen.

Digitized by Google

Vita.

Ich, Georg Alex Dernoscheck, ev. luth. Konfession, wurde als Sohn des jetzigen Kassierers an der K. S. Staatseisenbahn, Friedrich Wilhelm Dernoscheck, am 22. Juni 1878 zu Tetschen in Böhmen geboren. Nach Beendigung meiner in den Bürgerschulen zu Chemnitz und Annaberg erlangten Elementarbildung besuchte ich von Ostern 1892 bis 1898 das Königliche Lehrerseminar zu Annaberg, amtierte von Ostern 1898 bis 1901 an der höheren Bürgerschule zu Annaberg und bestand im Herbst 1900 meine Wahlfähigkeitsprüfung am Annaberger Seminar. Vom Sommersemester 1901 ab bezog ich die Universität Leipzig, mich besonders dem Studium der Pädagogik, Philosophie, Germanistik und Geographie widmend. An Vorlesungen und Übungen beteiligte ich mich bei den Professoren von Bahder, Berger, Credner, Friedrich, Gregory, Hasse, Heinze, Ihmels, Kirn, Köster, Ratzel, Richter, Schmarsow, Sievers, Sommer, Volkelt und Wundt. Im Dezember 1904 unterzog ich mich mit Erfolg dem Examen für die Kandidatur des höheren Lehramtes. Allen meinen Lehrern, besonders aber Herrn Prof. Volkelt und Herrn Geheimrat Heinze fühle ich mich zu grösstem Danke verpflichtet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

Digitized by Google

Phil 3640.94.9
Das problem des egoistischen perfek
Widener Library 005127557
3 2044 084 611 656

Digitized by Google